itmüller

Namen Jesu

„Im Namen Jesu."

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

und der

venia legendi

bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät an der Universität zu Göttingen

vorgelegt von

W. Heitmüller,

cand. rev. min.

Göttingen,

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth.

1902.

Vorbemerkung.

Zu den geläufigsten Wendungen der christlichen Phraseologie und zum bekanntesten christlichen Begriffsmaterial gehört die „Taufe im Namen Jesu, bzw. im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“. Eine Anfrage bei Laien nach dem Sinn, schon dem sprachlichen Sinn des „Taufens im Namen Jesu oder im Namen des dreieinigen Gottes“ würde indes vermutlich ebenso viel verschiedene Antworten erhalten als Köpfe gefragt würden. Man dürfte sich darüber um so weniger verwundern, als auch die gelehrte Exegese des neuen Testaments eine ähnliche Mannigfaltigkeit, um nicht zu sagen Unklarheit in der Erklärung der entsprechenden neutestamentlichen Phrasen zeigt.

Was heisst, zunächst rein sprachlich angesehen, *βαπτίζειν (-εσθαι) ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομα*? —

Unser Interesse an einer genauen und gründlichen Untersuchung dieser philologischen Frage erhellt ohne weiteres daraus, dass von ihrer Beantwortung eine andere uns unmittelbarer interessierende biblisch-theologische bzw. religionsgeschichtliche Frage abhängt: welchen Sinn und welche Bedeutung hatte das Taufen „im Namen Jesu“ in der ältesten Christenheit? —

Die folgende Arbeit macht den Versuch, diese beiden Fragen zu beantworten. Und zwar behandelt sie die beiden Fragen getrennt von einander. Gerade auch in der voreiligen und unvorsichtigen Vermengung der philologischen und der biblisch-theologischen Frage scheint mir ein Grund der hier herrschenden Unsicherheit zu liegen.

Dass eine neue Untersuchung des philologischen Problems auch nach dem Buch J. Boehmers, *Das biblische „im Namen“* 1898 nötig ist, dürfte kaum zweifelhaft sein. Dass sie durch

den gelehrten und scharfsinnigen Aufsatz von W. Brandt, Ὄνομα en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift 1891, und die wertvollen gelegentlichen Bemerkungen Deissmanns (cf. Bibelstudien und Neue Bibelstudien) nicht überflüssig gemacht wird, wird die Arbeit selbst zeigen.

Die zweite Frage ist in dieser Form überhaupt noch nicht gestellt, geschweige zur Genüge beantwortet worden. Dass ich sie weniger „biblisch-theologisch“ als religionsgeschichtlich angefasst und behandelt habe, wird sich selbst rechtfertigen.

Diese zweiteilige Untersuchung bildet nun zugleich den Rahmen für die Erledigung einer Reihe anderer mit unserem Thema eng zusammenhängender Fragen. Was „taufen im Namen Jesu“ heisst (Teil 1), lässt sich natürlich nur feststellen auf Grund einer genauen Untersuchung der Formel „im Namen“ überhaupt. Das Bestreben, das Material möglichst vollständig zu bringen und zu verwerten, bedingt die Ausführlichkeit des 1. Teiles.

Der 2. Teil erforderte als Unterbau eine Untersuchung und Darstellung der Anschauung vom „Namen“ in der Umgebung des neuen Testaments, im Judentum und im synkretistischen Heidentum. Bei dieser (Hilfs-)Untersuchung habe ich absichtlich etwas weit ausgeholt, weil das Gebiet bisher wenig bekannt und beachtet ist und des Interessanten genug bietet. —

Sehr willkommen ist es mir, darauf hinweisen zu können, dass der zweite Teil meiner Untersuchung in einem wichtigen Punkte durchaus zusammentrifft mit dem vor kurzem erschienenen Buche von Fr. Giesebrecht, Die alttest. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Meine Arbeit lag der hiesigen theologischen Fakultät bereits vor, als das Buch Gs. erschien, ist also vollkommen unabhängig von demselben: um so überraschender und erwünschter ist die Übereinstimmung. Diese Übereinstimmung besteht vor allem in dem Versuch, das vorliegende Problem dort der alttest. Schätzung des Gottesnamens, hier der altchristl. Wertung des Namens Jesu mit Hilfe religionsgeschichtlicher bzw. allgemein ethnologischer Vorstellungen zu lösen. Im übrigen aber gehen unsere Arbeiten, wie schon die Titel zeigen, durchaus auseinander, in der Aufgabe, im Umfang und im Material, deren Grenzen ich für meinen Zweck weiter gesteckt habe; meine Arbeit bietet im gewissen

Sinne das neutest. Gegenstück zu der alttest. Untersuchung des Königsberger Gelehrten. — Mit Rücksicht auf Gs. Buch konnte ich einen Abschnitt über den alttest. Gottesnamen fortlassen, da ich hier G. durchaus zustimme; im übrigen habe ich meine Arbeit unverändert gelassen, — mit voller Absicht, um die Übereinstimmung, wo sie vorliegt, nur desto deutlicher hervortreten zu lassen. Nur wo es ausdrücklich angegeben ist, habe ich zustimmend oder polemisierend auf Gs. Untersuchung bezug genommen.

Disposition.

Erster Teil.

Die ganze Arbeit wird demnächst im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheinen.

Das hier vorliegende 1. Kapitel der sprachgeschichtlichen Untersuchung (I. Teil) behandelt die Bedeutung der Wendungen βαπτίζειν ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος; das 2. Kapitel untersucht die Phrase βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα. — Der II. religionsgeschichtliche Teil bringt eine Untersuchung über das Namenproblem im Judentum und im synkretistischen Heidentum (mit Exkursen über Babylonisches, Persisches, Mandäisches, Ägyptisches) und untersucht auf diesem Hintergrunde die altchristl. Wertung und Verwertung des Namens Jesu überhaupt und speziell bei der Taufe.

Erster Teil

Sprachgeschichtliche Untersuchung:

Die Bedeutung der Wendungen *βαπτίζειν* (*-εσθαι*) *ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος.*

Methodisches.

Der sprachlichen Untersuchung unserer Wendungen *βαπτίζειν* (*-εσθαι*) *ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος* muss eine Bemerkung über ihre Methode vorangeschickt werden. Sie ist veranlasst und zugleich illustriert durch die beiden Arbeiten, die sich zuletzt ex professo mit dem Gegenstand befasst haben, die Abhandlung von W. Brandt, *Ὄνομα* en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift 1891, p. 565—610, und die Schrift von J. Boehmer, Das biblische „im Namen" 1898. Beide Gelehrte bemühen sich speziell um die Wendung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* und schlagen, wie es auf den ersten Blick scheint, sehr verschiedene Wege ein, um zum Ziel zu gelangen.

Boehmers gründliche und gelehrte Arbeit beruht vollständig auf den beiden — unbewiesenen — Sätzen, p. 2: (der ursprüngliche Wortlaut, Mt. 28_{19}) „kann in keinem Falle griechisch sein, da, selbst von der Frage der Echtheit der Stelle abgesehen, die Wendung auf judenchristl., spez. palästinischem Boden gewachsen sein muss", und, ebendort: „Denn wenn auch die Sprache Palästinas zu Jesu und der Apostel Zeiten nicht das Hebräische des a. T. gewesen ist, so war ihre religiöse Gedanken-

welt nahezu ausschliesslich am a. T. [1]) orientiert.“ Ohne weiteres, ohne dass der Sinn von εἰς τὸ ὄνομα auch nur vorläufig festgestellt wäre, wird dann konstatiert, p. 2, dass von den alttest. Wendungen nur לשם und בשם als hebräische Äquivalente in betracht kommen können, und nach einer sorgfältigen, aber für ihren Zweck nichts beweisenden Statistik der alttest. präpositionellen Verbindungen von שם p. 3—7, wird als „unausweichliche Schlussfolgerung“ (p. 9) aufgestellt, p. 7, dass als Vorlage des εἰς τὸ ὄνομα Mt. 28$_{19}$ nicht לשם, sondern בשם zu gelten habe [2]). Im allgemeinen haben die neutest. Schriftsteller sachentsprechend das hebräische בשם „selten durch τῷ ὀνόματι und ἐπὶ τῷ ὀνόματι, in der Regel durch ἐν τῷ ὀνόματι wiedergegeben“, p. 9—13. Paulus dagegen hat als erster, wenigstens in der Phrase mit βαπτίζειν, „eine ganz neue Verbindung“ „aufgebracht“, nämlich εἰς τὸ ὄνομα, p. 13. Demgemäss wird in einer ausführlichen — vielfach belehrenden — Untersuchung der Sinn des alttest. בשם festgestellt, p. 20—63. Mit Hilfe des gewonnenen Resultats erklärt B. nun, immer in der ausgesprochenen oder stillschweigenden Voraussetzung, dass das hebräische בשם zu grunde liegt, die vielfach vorkommenden Wendungen ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι des neuen Testaments — und zwar auch in den original-griechischen Stücken, nicht nur in den etwa auf semitischer Vorlage beruhenden —, und ebenso schliesslich εἰς τὸ ὄνομα im Taufbefehl Mt. 28$_{19}$, in dem eigentlich ein ἐν τῷ ὀνόματι einzusetzen ist, p. 75. Ich sehe hier von den mancherlei Lücken und Schwächen der Beweisführung ab: es kommt mir nur auf die Methode der Untersuchung an. Diese Methode besteht darin, dass die griechischen Wendungen ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι und εἰς τὸ ὄνομα als Wiedergabe einer hebräischen Wendung erklärt werden, und ist mit wünschenswerter Deutlichkeit in den Worten Boehmers ausgesprochen, p. 20: „vor allem aber ist, um das sachgemässe Verständnis des Taufbefehls Mt. 28$_{19}$ zu erlangen, nach dem allen nicht von der griechischen Grammatik auszugehen,

1) NB. gemeint ist das hebräische a. T.

2) Vgl. dazu die ungenügenden Bemerkungen von Blass zu βαπτίζειν ἐν, ἐπὶ und εἰς τ. ὄν. in seinem Kommentar zu Act. 8$_{16}$. 2$_{38}$ und in seiner Grammat. § 39, 4.

sondern von der alttest. Formel בשם, die in der Mehrzahl der Fälle durch ἐν τῷ ὀνόματι wiedergegeben ist."

Ganz anders verfährt Brandt. Nicht auf das Hebräische rekurriert er bei der Erklärung von εἰς τὸ ὄνομα I Kor. 1 13. 15, sondern auf die Sprache der Juden zur Zeit des neuen Testaments, das Aramäische, und zieht rabbinisch-talmudische Wendungen zur Illustration herbei. Ein allgemeingiltiges hermeneutisches Prinzip auch nur für die fraglichen Wendungen scheint Br. zwar nicht aufstellen zu wollen [1]). Aber in Wirklichkeit verfährt er nach einem derartigen Auslegungsprinzip. Es ist sehr bezeichnend, dass er das paulinische εἰς τὸ ὄνομα [2]) auf das Aramäische zurückführt, ohne auch nur den Versuch einer Erklärung aus dem Griechischen zu machen. Und wenn er den Gebrauch von ἐν und ἐπὶ τῷ ὀν. an manchen Stellen des n. T. aus einem Missverständnis des „aramäischen" Ausdrucks, p. 575, „die toch geen behoorlijk grieksch was", versteht und an der Stelle Kol. 3 17 das ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ durch den Redaktor des Briefes aus εἰς ὄνομα, das im Sinn des aramäischen terminus לשם resp. לשום von jenem nicht mehr verstanden wurde, entstehen lässt, so zeigt er deutlich, wie sehr er geneigt ist, sofort auf eine vermeintlich aramäische Vorlage zurückzugreifen [3]).

So verschieden diese beiden, von Boehmer und Brandt eingeschlagenen Wege scheinen, so anfechtbar ohne weiteres der Weg Boehmers erscheint und so grosse Vorzüge derjenige Brandts zeigt: im Grunde gehören sie aufs engste zusammen. Die beiden Methoden beruhen auf ein und derselben Voraussetzung, und diese Voraussetzung ist falsch.

---

1) Er sagt p. 591 ausdrücklich: „wo wir daher im n. T. εἰς ὄνομα oder εἰς τὸ ὄνομα antreffen, während der Ausdruck deutlich der Präposition לשם oder לשום entspricht, da haben wir es nicht zu thun mit gewöhnlichem jüdisch-hellenistischen Griechisch, sondern mit einer wörtlichen Übersetzung aus der aramäischen Sprache".

2) Die Phrasen ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι erklärt Br. meist aus dem Zusammenhang der neutest. Schriften, je und dann auf das alte T., auf Talmud und das Aramäische verweisend.

3) Vgl. übrigens auch Dalman, Die Worte Jesu, p. 15: „gerade hier enthält der jüdische Sprachgebrauch . . . . den Schlüssel zur Erklärung des Ausdrucks" (näml. εἰς τ. ὄν. und ἐπὶ τ. ὀνόμ.), vgl. p. 100 f. und 250.

Die Voraussetzung, aus der beide Wege sich erklären, ist, dass die in Frage stehenden Wendungen des griechischen n. T. nicht aus der griechischen, sondern aus einer fremden Sprache, als Semitismen, zu verstehen seien, wobei es, das hermeneutische Prinzip angesehen, gleichgültig ist, ob diese Semitismen Hebraismen oder Aramaismen sein sollen. Demgegenüber ist im allgemeinen wie in unserem besonderen Falle für die Erklärung des n. T. als exegetischer Grundsatz mit aller Energie zu betonen, dass abgesehen von denjenigen Stücken, die irgendwie auf eine semitische Vorlage zurückgehen [1]), die neutest. Sprache, genauer die Sprache der neutest. Autoren, die griechische ist und ihre Schriften von dem Boden aus, auf dem sie erwuchsen, auch zu verstehen sind [2]). Sprachgeschichtlich angesehen sind die Idiome des n. T. nichts als Sondererscheinungen der griechischen Weltsprache [3]) damaliger Zeit. Die Autoren des n. T. gehörten ver-

1) d. h. also in der Hauptsache die Herrenworte, event. Stücke aus der Apokalypse und vielleicht Lk. 1 und 2 (?, cf. Harnack, Das Magnificat der Elisabeth Lk. 1_{46-55} nebst einigen Bemerkungen zu Lk. 1—2, SAB. 1900).

2) Zu der Sprache des n. T. vergl. Winer-Schmiedel, Grammat. § 2—4; Blass, Grammat. § 2; Zahn, Einleitung[2] § 2; Viteau, Étude sur le Grec du nouveau Testament I, 1893, Introduction; A. Deissmann, Die neutest. Formel „in Christo Jesu“ 1892; Bibelstudien 1895; Neue Bibelstudien 1897; Die sprachl. Erforschung der griech. Bibel 1898; Hellenist. Griechisch, RE[3] 7; Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus 1901, insbes. IV und V. — Die Ausführungen Deissmanns sind zweifellos von besonderer Bedeutung für eine Neufundamentierung der Sprachwissenschaft der griech. Bibel. Freilich scheint er mir den Einfluss der Septuag. auf die neutest. Autoren zu gering einzuschätzen. Indes, ein abschliessendes Urteil ist noch nicht möglich, denn das Wichtigste dafür, Spezialuntersuchungen der einzelnen neutest. Schriften unter diesem Gesichtspunkt, ist noch ein pium desiderium.

3) Der Ausdruck *κοινή* ist vermieden wegen der Unsicherheit, die augenblicklich im Gebrauch dieses Begriffs herrscht. Vgl. die verschiedenartigen Bestimmungen bei Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur[2], p. 787 ff. u. Ztschr. f. vgl. Sprachf. N.F. VII, p. 484 ff.; Hatzidakis, Einleitung in die neugriech. Grammatik, p. 167 ff.; Brugmann, Griech. Grammatik[3], p. 21 f.; Winer-Schmiedel § 3; Schweizer, Grammatik der pergamen. Inschriften 1898, p. 18 ff.; Kretschmer, Wochenschr. f. klass. Philologie 1898, p. 738 ff.; Deissmann, Hellenist. Griech. RE[3] 7; K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenist. Zeit bis z. 10. Jahrh. n. Chr.

mutlich zum grössten Teil dem Kreise der hellenistischen Juden an [1]), und deren Muttersprache war in der Regel nicht das Aramäische, sondern das Griechische und zwar das Vulgärgriechisch, das unlitterarische Griechisch der Umgangssprache. Es wird Ausnahme gewesen sein, dass sie aramäisch konnten [2]); sie redeten griechisch und dachten auch griechisch [3]). Und die etwaigen Palästinenser unter den neutest. Schriftstellern haben jedenfalls ihr Griechisch nicht so gesprochen und geschrieben, wie etwa — ein mässig tüchtiger Primaner seinen lateinischen Aufsatz schreibt bzw. schrieb — nämlich so, dass man bei der Erklärung ohne weiteres auf Semitismen zurückgreifen [4]) dürfte [5]). — Die Instanzen, die man bei dem Verständnis der neutest. Schriften zu befragen hat [6]), sind somit in erster Linie die Dokumente der Vulgärsprache, die Inschriften des hellenistischen Orients, noch mehr die in immer

---

[Byzantin. Archiv 1898]; insbesondere Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus 1901; zu Thumb vgl. Schwyzer, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus, in: Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1901, p. 233—248. — Praktisch scheint es mir (vgl. Schweizer, Deissmann, anders Thumb), unter *κοινή* als den Allgemeinbegriff die gesamte schriftliche und mündliche Entwicklung des Griechischen in der mittelgriech. Periode zusammenzufassen und in ihr, naturgemäss, zwischen der Litteratur-Sprache (Litteratur-*κοινή*) und Umgangs-, Vulgär-Sprache (Sprach-*κοινή*) zu unterscheiden.

1) Zahn, Einleitung², p. 34 ff., versucht mit grossem Scharfsinn nachzuweisen, dass Paulus nicht „Hellenist" genannt werden dürfe, sondern als „Hebräer" gelten müsse. Auch wenn man ihm Recht geben könnte, müsste das Urteil über das Griechisch des Apostels unberührt bleiben; in sprachlicher Hinsicht ist Paulus jedenfalls als Hellenist zu werten. Zahn hebt selber die musterhafte Beherrschung der griechischen Sprache bei Paulus hervor, p. 36, 37.

2) Vgl. Act. 21_{40}. 22_{2}.

3) Vgl. das ungemein charakteristische Selbstzeugnis Philos, De conf. ling. 26: *ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφὴ θεοῦ.*

4) Über die griech. Sprache in Palästina vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes³ II, p. 63 ff. (Litteratur Anm. 209); Zahn, Einleitung², § 2.

5) Vgl. auch Guil. Schmidt, De Flavii Josephi elocutione observationes criticae, § 43 (Fleckeisens Jahrbb. f. klass. Phil. Suppl. XX, 1894).

6) Das Folgende gilt natürlich nur von den original-griechisch geschriebenen Partieen des neuen Testaments.

grösserer Zahl aus dem Schutt und den Gräbern Ägyptens ans Tageslicht gezogenen Zeugen der Sprache des täglichen Lebens, die Papyri, und die Septuaginta [1]), die, soweit ihre Sprache nicht durch sklavischen Anschluss an das hebräische Original geknechtet und — verderbt ist, eins der wichtigsten Denkmäler der griechischen Vulgärsprache repräsentiert [2]), weiterhin aber auch die dem Vulgärgriechisch am nächsten stehenden Autoren [3]) und schliesslich, unter Umständen, auch die sog. klass. Gräcität.

Dabei ist nun freilich ein Doppeltes stets im Auge zu behalten. Zunächst das dem oben besprochenen Verfahren von Brandt und Boehmer in letzter Linie zugrunde liegende richtige und wichtige Moment, a) dass die religiöse und sittliche Vorstellungs- und Begriffswelt der neutest. Autoren zum grossen Teil eine Geschichte auf hebräischem und aramäischem Boden hinter sich hat und deshalb das Vorhandensein von Semitismen [4]) nicht ausgeschlossen ist [5]); und b) dass die event. eigene Kenntnis des Aramäischen bei den neutest. Schriftstellern und die ständige Berührung der altchristl. Kreise mit aramäisch redenden Juden eine Beeinflussung von Seiten des Aramäischen bedingen konnte und bedingt hat [6]). Noch mehr aber darf das andere nicht vergessen werden, dass die neutest. Idiome sämtlich mehr oder weniger stark, mittelbar und unmittelbar, von der Septuag. abhängig sind, die nicht nur Denkmal der hellenistischen Umgangssprache ist, sondern zugleich — und in diesem Zusammen-

1) Vgl. dazu Sturz, De dialecto Macedonica et Alexandrina 1808; Buresch, Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 46 *Γέγοναν* und anderes Vulgär-Griechisch; H. Anz, Subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione Alexandrina repetita, Halle 1894.

2) Vgl. die vorige Anm.

3) Natürlich sind im n. T. in bezug auf den sprachl. Charakter weitgehende Unterschiede zu konstatieren; nicht alle Schriften stehen der Vulgärsprache gleich nahe. Der Hebräerbrief z. B. steht der Schriftsprache weit näher als der Vulgärsprache.

4) Der Unterschied zwischen Aramaismus und Hebraismus ist zum Schaden der Sache nicht immer genügend beobachtet worden; cf. W.-Schmiedel, § 2, 1c; § 4, 2; Dalman, Die Worte Jesu, III.

5) Doch betrifft dies fast nur die Begriffe (die religionsgeschichtl. Seite), nicht eigentlich die Sprache im strengen Sinn; cf. W.-Schmiedel, § 4, 2ab.

6) Bei weitem übertrieben z. B. bei Viteau, a. a. O.

hange nur — als vielfach wortgetreue Übersetzung eines hebräischen Originals und deshalb als Denkmal einer semitisierenden Gräcität in betracht kommt. Die Septuag. in dieser besonderen Eigenart musste auf die Sprache, wenigstens die religiöse Sprache der hellenistischen Juden gestaltend einwirken [1]). Dieselben hörten in den Synagogen und lasen in ihren Häusern die heiligen Bücher in der Sprache der Septuag. Die Septuag. war ihnen Bibel und Fibel, sie ging ihnen in succum et sanguinem über; unausweichlich musste sie deshalb auch in der religiösen Sprache der Juden, durch ihr Lexikon vor allem, aber auch durch bestimmte Wendungen und Formeln und ihre Syntax, wenigstens merkbare Spuren hinterlassen. Und was von den hellenistischen Juden gilt, gilt in gleicher Weise von den griechisch redenden und schreibenden Christen. Was in der Septuag. durch den Charakter der Übersetzung, den Zwang des Originals bedingt war, wurde nun selbständiges Gut der griechischen Sprache der Juden bzw. Christen und verlieh ihr damit ein gewisses semitisches Gepräge. Durch den Kanal der Septuag. konnten demnach auch in die Diktion des n. T. Semitismen — in diesem Falle Hebraismen — gelangen und sind thatsächlich in sie gelangt; aber es ist wohl zu beachten, sprachgeschichtlich betrachtet sind dieselben für die hellenistischen Juden und für das n. T. nicht mehr Hebraismen, sondern Gräcismen, wenn auch semitische Gräcismen. —

Was von den neutest. Idiomen und ihrer Erklärung im allgemeinen gilt, findet seine Anwendung natürlich auch auf unseren besonderen Fall. Suchen wir also einen sicheren Weg zum Verständnis der Phrasen *ἐν, ἐπὶ τ. ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος* und der ihnen verwandten Wendungen, so ist das naturgemäss Gebotene, dass wir, abgesehen von den neutest. Schriften selbst, zunächst einerseits die gleichzeitige „Profan“-Gräcität (cf. oben), andererseits die Septuag. [2]) (nebst. Apokryphen),

1) Vgl. Nöldeke, Die alttest. Litteratur, p. 249; Fritzsche RE[2] I, p. 280. 290; Dalman, Worte Jesu, p. 13.

2) Somit wird auch in der folgenden Untersuchung das von Boehmer so ausführlich behandelte alttest. Material eine wichtige Rolle spielen müssen, aber in anderem Zusammenhange und unter anderem Gesichtspunkte. B. untersucht die hebräische Wendung בשם und sagt bezeichnender Weise, p. 2.: „Und es könnte höchstens (sic!) noch gefragt

als Quelle der semitischen Gräcität, befragen. Zur Illustration ist event. noch die dem n. T. zeitlich und sprachlich nahe stehende älteste christl. Litteratur heranzuziehen[1]. Erst wenn dieser Weg nicht zum Ziele führt, haben wir das Recht, das Aramäische resp. das Hebräische zu Rate zu ziehen, — ein Ausweg, der natürlich bei den auf eine semitische Vorlage zurückgehenden Stücken[2] von vornherein ins Auge zu fassen ist.

---

werden, inwieweit die Septuag. die griech. Fassung der fraglichen Worte beeinflusst hätte“. Im folgenden dagegen wird umgekehrt im betr. Zusammenhange das griechische Material der Septuag. untersucht und die hebräische Wendung nur zum Verständnis jener herangezogen. Und dass das nicht nur eine methodische Kleinkrämerei ist, wird sich ergeben.

1) Ein Ansatz zur Verwertung dieser Litteratur für das n. T. in der Grammatik von Blass. Vgl. ausserdem die Dissertation von H. Reinhold, De graecitate patrum apostolic. librorumque apocryphor. novi testam. quaestiones grammat., Halle 1897; dieselbe behandelt im wesentlichen nur die Formenlehre.

2) Wie bereits oben angedeutet ist und keiner weiteren Begründung bedarf, nehmen diese Partieen eine andere Stellung ein.

A.

Erstes Kapitel.

Βαπτίζειν (-εσθαι) ἐν und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος.*

Das Taufen bezw. Getauftwerden geschah nach dem n. T. nach 1 Stelle *ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) Act. 10_{48}, ebenfalls nach 1 Stelle *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Act. 2_{38} [1]), dagegen nach 4 Stellen *εἰς τὸ ὄν.*; denn zu Mt. 28_{19}. Act. 8_{16}. 19_5 kommt noch I Kor. $1_{13.\,15}$, wo aus dem *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου*, resp. *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* ein *εἰς τὸ ὄνομα (Ἰησοῦ) Χριστοῦ* zu erschliessen ist. Der Zahl nach am häufigsten [2]) und der litterarischen Fixierung nach am ältesten ist somit die Phrase *βαπτίζ. εἰς τὸ ὄνομα*, und es könnte auf den ersten Blick geraten erscheinen, mit dieser die Untersuchung zu beginnen [3]). Ich beginne mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόμ.* Aus wesentlich praktischen Gründen. Die Formel *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* ist die schwierigere und am meisten umstrittene, wie die Geschichte der Exegese zeigt. Die beiden

---

1) W.-H., Nestle und Hilgenfeld, Acta apost., lesen an dieser Stelle freilich ebenfalls *ἐν*, nach BCD. Ich halte trotzdem nach ℵAPE Min. *ἐπὶ τ. ὀν.* für die bessere Lesart (wie Tisch., B. Weiss, Blass; vgl. auch Holtzmann, Wendt). Ein Grund zur Änderung in *ἐν* lag wohl bei *ἐπὶ* vor, aber nicht bei *ἐπὶ* zur Änderung in *ἐν*; vgl. 10_{48}, wo keine Variante vorhanden. Cf. auch B. Weiss, Die Apostelgeschichte, TU. IX, 1893, p. 35.

2) Man hat sogar in etwas ausschweifender Phantasie von dem „Sprachgebrauch" des neuen Testaments geredet, der in dieser Verbindung *εἰς. τ. ὄν.* sei. Es ist überhaupt prekär, von einem „Sprachgebrauch des n. T." zu reden; und nun gar in diesem Fall!

3) An sich ist es bei der rein sprachlichen Untersuchung schliesslich gleichgültig, welche Wendung zuerst erklärt wird: wenn man sich nur vor einer unberechtigten Konfundierung der Formeln hütet.

anderen sind zwar auch von allgemein anerkannter Erklärung weit entfernt, aber wir haben im griechischen a. u. n. T. mehr Material zu ihrem Verständnis. Gelingt es, sie sicher zu erklären, so ist damit auch für die Erklärung von *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* wenigstens in der späteren christlichen Litteratur, ja schon in der Apostelgeschichte, wo, vgl. oben, die Wendungen promiscue [1]) gebraucht werden, manches gewonnen. Die Verbindung *βαπτίζ. εἰς τ. ὄν.* tritt nämlich im Verlauf der Geschichte der christl. Taufe ganz in den Hintergrund; in der lateinischen Übersetzung [2]) des n. T., ebenso in der syrischen, und in den entsprechenden Liturgieen verschwindet sie ganz; in der griechischen Kirche hält sie sich zwar, meist in liturgischen Stücken und in Zitaten, nimmt aber fast ganz den Sinn von *ἐν* oder *ἐπὶ τ. ὀνόματι* an.

Wir dürften freilich mit *βαπτίζ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.* nicht beginnen, wenn wir der Behauptung Brandts, p. 599, Glauben schenken müssten, dass *ἐπὶ* und *ἐν τ. ὀνόματι Ἰησ. Χριστοῦ* Act. 2 38 und 10 48 alte Glossen seien. Aber diese Behauptung steht, wie man sofort sieht, viel zu sehr im Dienst der Gesamtanschauung des Verfassers, — dass *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόμ.* ein Missverständnis des allein richtigen und ursprünglichen *εἰς τὸ ὄν.* = לשום לשם seien —, als dass wir sie ohne Misstrauen aufnehmen könnten. Und thatsächlich hat Brandt es sich mit dem Beweis allzu leicht gemacht [3]). Wir werden mit sämtlichen Ausgaben

---

1) womit noch nicht völlig gleicher Sinn behauptet werden soll.

2) It. und Vulg. lesen in nomine. Schon bei Tertullian zeigt sich die Verdrängung des *εἰς τὸ ὄν.*, obwohl er noch de bapt. 13 in nomen übersetzt und adv. Praxean 26, Praescr. haeret. 20 durch „in patrem“ u. s. w. zeigt, dass er *εἰς τὸ ὄν.* sprachlich richtig erkennt. Höfling, D. Sakrament der Taufe, I p. 41, zitiert übrigens merkwürdiger Weise de bapt. 13 als Beweis für die Übersetzung in nomine und adv. Praxean 26 für in nomen!

3) Dass Act. 2 38 die Lesart zwischen *ἐπὶ* und *ἐν* schwankt (cf. p. 9 Anm. 1) und wenige Handschriften, vor allem der D-Text, vor *Ἰησοῦ Χρ.* noch *κυρίου* haben, giebt doch wirklich keinen Grund zur Verdächtigung der Echtheit. Ebenso wenig, dass Act. 10 48 die Stellung von *βαπτισθῆναι* vor oder nach *ἐν τῷ ὀν.* variiert und wie 2 38 *Ἰησοῦ Χρ.* mit *τοῦ κυρίου* (*Ἰησ. Χριστοῦ*) wechselt. An beiden Stellen fehlt das *ἐπὶ*, bzw. *ἐν τ. ὀν.* doch in keiner Handschrift!

und Kommentaren daran festhalten dürfen, dass die betreffenden Worte ursprüngliche Bestandteile der Acta sind.

Zu einer gemeinsamen Behandlung von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόμ. würde wohl noch nicht der Umstand berechtigen, dass die beiden Wendungen in den Acta, wie es scheint, vollkommen synonym auftreten, wohl aber die Beobachtung, dass nicht nur in den Acta (vgl. λαλεῖν ἐπὶ τ. ὀ. 4_{17}. 5_{40}, διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀν. 4_{18}. 5_{28} und παρρησιάζεσθαι ἐν τ. ὀ. $9_{27.28}$, παραγγέλλειν ἐν (τ.) ὀν. 16_{18})[1]), sondern auch in den synoptischen Evangelien die Präpositionen ἐν und ἐπὶ gerade in der Verbindung mit ὄνομα ohne merkbaren Sinn-Unterschied abwechselnd gebraucht werden (vgl. Mark. ποιεῖν δύναμιν ἐπὶ τ. ὀ. 9_{39} und δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τ. ὀ 9_{38} (und 16_{17}); Lukas δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐπὶ τ. ὀνόμ. 9_{49}[2]) und ὑποτάσσειν ἐν τ. ὀ. 10_{17}). Noch deutlicher und durchschlagender zeigt sich dieselbe Erscheinung (der Konfundierung beider Präpositionen in Verbindung mit ὄνομα) in dem griechischen alten T.; vgl. ἐπικαλεῖσθαι ἐπὶ τ. ὀν. Gen. 12_{8}, ἐν ὀνόμ. I Kön. 18_{24}ff. u. s.; εὐλογεῖν ἐπὶ Deut. 18_{5}. 21_{5}, ἐν II Sam. 6_{18}. I Chr. 16_{2}. Ps. 129_{8}[3]); λαλεῖν ἐπὶ Exod. 5_{23}. Jer. 33 $(26)_{16}$ u. s., ἐν I Kön. 22_{16}. I Chr. 21_{19} u. s.; ὀμνύναι ἐπὶ Deut. 6_{13}[4]) Bab AF, 10_{20} AF, ἐν I Sam. 20_{42}; προφητεύειν ἐπὶ Jer. 11_{21}. 14_{14}f. u. s., ἐν Esr. 5_{1}[5]); vor allem: derselbe Übersetzer von Deut. gebraucht λαλεῖν ἐπὶ τ. ὀ. $18_{19.20}$ und ἐν 18_{20} B, derselbe von II Chron. λαλεῖν ἐπὶ 33_{18} und ἐν 18_{15}, derselbe von Jerem. λαλεῖν ἐπὶ 20_{9} 33 $(26)_{16}$ und ἐν 51 $(44)_{16}$ ℵ, derselbe Übersetzer von Jerem. gebraucht προφητεύειν ἐπί, cf. oben, und zugleich λόγον χρηματίζειν ἐν τ. ὀ. 36 $(29)_{23}$; derselbe Übersetzer von 1. Sam. gebraucht in unmittelbarem Zusammenhange ἐρωτᾶν ἐπὶ 25_{5} und λαλεῖν ἐν 25_{9}[6]). Dabei ist zu be-

1) Die gleiche Beobachtung macht auch Weiss, Apostelgeschichte, p. 37.

2) Falls nicht nach ℵBL u. a. ἐν τ. ὀ zu lesen ist, was trotz der meisten grossen Ausgaben für mich nicht wahrscheinlich (ἐπὶ nach ACD): die Parallele Mk. 9_{38} hat ἐν, cf. oben.

3) Hier wie überall sind die Psalmen nach der Zählung des hebräischen Textes zitiert.

4) B: τῷ.

5) Die Reihe könnte noch verlängert werden.

6) Charakteristisch für die völlige Gleichheit von ἐν und ἐπὶ in

achten, dass ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι an diesen und anderen Stellen Übertragungen desselben hebräischen Äquivalents, בשם, sind und irgendwelcher hermeneutischer Zwang für die wechselnde Wahl der Präpositionen nicht vorlag.

Sollte übrigens in Wirklichkeit auch Act. 2 38 ἐν τ. ὀ. (cf. oben p. 9) gelesen werden müssen und die Wendung βαπτίζ. ἐπὶ τ. ὀ. damit überhaupt ausscheiden, so wäre die Frage damit vereinfacht: der Gang und das Resultat der folgenden Untersuchung würden dadurch in keiner Weise alteriert.

Die Untersuchung selbst würde nun m. E. auf einem zu schmalen und schwachen Fundament ruhen, wenn man sich damit begnügen wollte, lediglich mit Hilfe des sonstigen, allerdings verhältnismässig häufigen, Gebrauchs von ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ. in der Apostelgeschichte zu operieren: abgesehen davon, dass dieser wieder selbst der Erklärung bedarf und sein Verständnis keineswegs einwandfrei ist, haben wir bei dem Charakter unserer Phrasen (βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀν.) kein Recht, dieselben ohne weiteres als Sondereigentum der Apostelgesch. anzusehen. Wir müssen vielmehr eine breitere und sicherere Grundlage herstellen, indem wir den einheitlichen, bzw. mannigfaltigen Gebrauch und Sinn der beiden Wendungen in dem ganzen dem Verfasser der Apostelgesch. nahestehenden Sprach-Kreise, also konkret: in der altchristl. Litteratur, überhaupt festzustellen versuchen, um von da aus dann ein möglichst gesichertes Verständnis des speziellen Gebrauchs in der Taufterminologie zu gewinnen. Es wird sich bald herausstellen, dass wir sogar noch einen weiteren Schritt zurück thun und die Quellen der neutestamentlichen Sprache [1]) (cf. oben) befragen müssen, um sicher gehen zu können.

---

der Verbindung mit ὄνομα ist eine Stelle in Justins Dial. c. Tryph. 35 (253 B): Ἃ γὰρ προλαβὼν μέλλειν γίνεσθαι ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἔφη, ταῦτα ὄψει καὶ ἐνεργείᾳ ὁρῶμεν τελούμενα. Εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου. . . . Gleich darauf (253 C) folgt noch einmal ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ.

1) Der Ausdruck ist ja inkorrekt; es sollte heissen: Idiome der neutest. Schriftsteller. Im folgenden ist er der Kürze halber bisweilen gebraucht, was wohl gestattet sein mag, nachdem die leicht an ihn sich anhängenden Irrtümer abgewiesen sind.

1. Erster Abschnitt.

Die Bedeutung der Formeln ἐν und ἐπὶ (τῷ) ὀνόματί τινος im neuen Testament[1] (und in der altchristl. Litteratur) überhaupt.

Der Übersichtlichkeit halber schicke ich eine nach den Schriften, bezw. Schriftengruppen des n. T. geordnete Statistik über den Gebrauch von ἐν und ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι voraus. Schon bei dieser Statistik ist ein Grundsatz zu beachten, der für die ganze sprachliche Untersuchung, auch die über εἰς τὸ ὄνομα, zu gelten hat, aber trotz seiner Selbstverständlichkeit zum Schaden der Sache nicht immer beachtet worden ist: zur unmittelbaren Erklärung können nur diejenigen Phrasen herangezogen werden, die den unseren der Art nach gleich stehen. Das Charakteristikum von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι (Jesu) aber ist, 1) dass das ὄνομα das einer Person ist, 2) dass die präpositionelle Verbindung eine Modalbestimmung des Verbums, bzw. des ganzen Satzes ist. Demnach können nur die Wendungen in betracht kommen, in denen 1) mit dem ὄνομα der Genitiv einer Person, bzw. ein entsprechendes Personalpronomen verbunden ist, in denen 2) das ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. eine Modalbestimmung zum Verbum, bzw. zum ganzen Satz bildet, nicht etwa solche, in denen es die Stelle des näheren Objekts vertritt oder eine nähere Bestimmung des Objekts enthält: alle anderen können nur gelegentlich als Illustration gelten. Nach diesem Kanon scheidet ohne weiteres aus eine Phrase wie καλεῖν τινα ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος Lk. 1 59 — im n. T.[2]) übrigens nur diese eine.

---

1) Richtiger wäre der einfache Ausdruck: „altchristl. Litteratur". Der Begriff: „neues Testament" ist hier, wie vielfach sonst, methodisch unhaltbar, aber er ist immerhin praktisch. — Das ausserneutest. Material ist in unserem Fall ziemlich belanglos; was in betracht kommt, ist gewissenhaft, wie ich hoffe, verwertet, aber bei Gelegenheit, um unnötige Ausführlichkeit zu vermeiden. In der nachfolgenden Tabelle ist nur das n. T. berücksichtigt.

2) Anders in der Septuag.

Tabelle.

Synoptiker:

ἔρχεσθαι[1]) ἐν ὀνόματι κυρίου (= Gottes) Mt. 21 9. 23 39. Mk. 11 9. Lk. 13 35. (19 38?)[2]).
ἔρχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Mt. 24 5. Mk. 13 6. Lk. 21 8.
δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Mt. 18 5. Mk. 9 37. Lk. 9 48.
δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Lk. 9 49 (falls nicht mit den meisten Editionen ἐν τ. ὀν. zu lesen ist, cf. oben p. 11).
δαιμονια ἐκβάλλειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Mk. 9 38. 16 17. (ev. Lk. 9 49).
ποιεῖν δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Mk. 9 39.
ὑποτάσσεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Lk. 10 17.
ποτίζειν ἐν ὀνόματι (Jesu) ὅτι . . . Mk. 9 41[3]).
κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) Lk. 24 47.
[προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν, δυνάμεις ποιεῖν τῷ ὀνόμ. Jesu. Mt. 7 22.][4]).

Apostelgeschichte.

παρρησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) 9 27. 28.
παραγγέλλειν ἐν ὀνόματι (Jesu) 16 18.
λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) 4 17. 5 40.
(λέγειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) 14 10 D-Gruppe.)
ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) absolut 3 6.
ποιεῖν τι ἐν (τῷ) ὀνόματι 4 7[5]).
διδάσκειν ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι (Jesu) 4 18[6]). 5 28.
σώζεσθαι ἐν (τῷ) ὀνόματι (Jesu) 4 12.
παρεστηκέναι ὑγιῆ ἐν τ. ὀνόματι (Jesu) 4 10.

---

1) Nach der allgemeinen Erklärung dieser Stellen; cf. jedoch unten.

2) Falls an dieser Stelle überhaupt ὁ ἐρχόμενος βασιλ. zu lesen ist, was nicht wahrscheinlich; cf. unten.

3) Wenn ἐν ὀνόματί μου ὅτι gelesen wird und nicht ἐν ὀνόματι ὅτι; diese Stelle wird eine besondere Behandlung erfordern.

4) Gehört sachlich hierher.

5) Diese Stelle widerspricht dem oben aufgestellten Kanon nicht; das ποῖος schliesst den Genitiv ein, cf. 4 10.

6) Irrtümlicher Weise führt Boehmer, p. 11, 4 18 für λαλεῖν ἐπὶ τ. ὀ. an.

βαπτίζεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Jesu) 2_{38}.
„ *ἐν* „ „ (Jesu) 10_{48}.

Paulinische Briefe.

κάμπτειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Phil. 2_{10}.
(*ποιεῖν τι*) *ἐν ὀνόματι* (Jesu) Kol. 3_{17}.
εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι (Jesu) Eph. 5_{20}.
παραγγέλλειν ἐν ὀνόματι (Jesu) II Thess. 3_{6}.
συναχθῆναι, bzw. *παραδιδόναι ἐν τῷ ὀν.* (Jesu) I Kor. 5_{4}.
δικαιοῦσθαι (*ἀπολούεσθαι, ἁγιάζεσθαι*) *ἐν τῷ ὀν.* (Jesu) I Kor. 6_{11}.

Pastoralbriefe. —

Hebräerbrief. —

Katholische Briefe.

ἐλαίῳ ἀλείφειν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Jesu?)[1]. Jak. 5_{14}.
λαλεῖν (*ἐν*)[2]) *τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* (Gottes) Jak. 5_{10}.
ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ I Petr. 4_{14}.
[*δοξάζειν τὸν θεὸν ἐν τ. ὀνόματι τούτῳ* I Petr. 4_{16}][3]).

Apokalypse. —

Johannes-Schriften.

ἔρχεσθαι ἐν ὀνόματι κυρίου (Gottes) Joh. 12_{13} (Zitat aus Ps. 118_{26}).
ἔρχεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός Joh. 5_{43}.
„ *ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ* Joh. 5_{43}.
ποιεῖν ἔργα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός Joh. 10_{25}.
αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. $14_{13.14}$. 15_{16}. $16_{24.26}$. (16_{23})[4]).
διδόναι ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 16_{23}.
πέμπειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 14_{26}.
ζωὴν ἔχειν ἐν τῷ ὀνόματι (Jesu) Joh. 20_{31}.
τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι (Gottes) Joh. $17_{11.12}$[5]).

Im ganzen finden sich somit die Verbindungen *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* 47 Mal[6]) im n. T. Dabei muss unwillkürlich

---

1) Oder: Gottes?

2) *Ἐν τ. ὀν.* und nicht der blosse Dativ scheint die bestbezeugte Lesart zu sein.

3) Gehört nach dem oben aufgestellten Kanon kaum hierher, da das *ὄνομα* hier wahrscheinlich auf *Χριστιανός* v. 16 zurückgeht: cf. unten.

4) Wahrscheinlich *διδόναι ἐν τ. ὀν.*, cf. dort.

5) Fehlt bei Boehmer p. 12.

6) Dabei sind die synoptischen Parallelen nur je 1 Mal gezählt

auffallen, dass unter diesen 47 Stellen an 37 das ὄνομα Jesu und an 7 das ὄνομα Gottes gemeint ist; nur an einer Stelle bezieht sich das ὄνομα auf einen Menschen Joh. 5_{43}, und an einer anderen ist die Beziehung unbestimmt, Act. 4_{7}. Diese Erscheinung ist vielleicht um so weniger unwichtig, als auch alle anderen (ausser εἰς τὸ ὄνομα, cf. unten) im n. T. sich findenden präpositionellen Zusammensetzungen von ὄνομα den Namen Jesu betreffen: διὰ τὸ ὄνομα Mt. 10_{22}. 24_{9}. Mk. 13_{13}. Lk. 21_{17}. Joh. 15_{21}. I Joh. 2_{12}; ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος Mt. 19_{29}. Lk. 21_{12}; διὰ τοῦ ὀνόματος I Kor. 1_{10}. Act. 4_{30}. 10_{43}; ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος Röm. 1_{5}. Act. 5_{41}. 9_{16}. 15_{26}. 21_{13}. III Joh. 7; πρὸς τὸ ὄνομα Act. 26_{9}; περὶ τοῦ ὀνόματος Act. 8_{12}. Doch sind daraus Schlüsse für die sprachliche Erklärung nicht zu ziehen.

Aber was bedeutet denn nun an diesen Stellen (abgesehen von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀν.) die Formel „im Namen Jesu“ oder „Gottes“? Diese Frage überhaupt aufzuwerfen, könnte vielleicht dem Laien ziemlich seltsam erscheinen, und zum mindesten überflüssig, ihr eine ausführliche Untersuchung zu widmen. Nichts erscheint selbstverständlicher als das alltägliche „im Namen“, das nach Luthers Übertragung dem ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι entspricht. In Wirklichkeit können wir die neutestamentlichen Wendungen ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι erst dann recht verstehen lernen, wenn wir uns klar darüber sind, dass dieselben keineswegs ohne weiteres klar und plan sind. Sehen wir von unserem abgebrauchten „im Namen“ ab und achten wir auf die Grundbedeutungen der beiden griech. Präpositionen, so erkennen wir ohne weiteres, dass diese Verbindungen für das Griechische jedenfalls nicht zu dem Selbstverständlichen gehören, sondern einer Erklärung bedürfen: wie kann man sagen, dass jemand etwas thut oder dass etwas geschieht „in“ oder „bei“, „auf“ dem Namen, NB. dem Eigennamen, jemandes?

Der Laie wird bei der Lektüre des n. T. an den oben angeführten Stellen das „im Namen“ naturgemäss im Anschluss an unser im Privatgebrauch wie in der offiziellen Sprache so häufiges „im Namen“ als „im Auftrage“, „auf Befehl“, „in der

---

(vgl. unter „Synoptiker“ die 3 ersten Phrasen); die mit [ ] versehenen Stellen sind nicht mitgerechnet.

Autorität" sich erklären und an den mancherlei Stellen, an denen das nicht ausreicht, mit mehr oder weniger willkürlichen Erweiterungen dieser Erklärung sich helfen. Und er hat völliges Recht dazu, wenn er die gelehrte Erklärung des n. T. um Rat befragt. Die grosse Mehrzahl der Exegeten, von der sich nur wenige an einzelnen Stellen und kaum einer [1]) prinzipiell emanzipiert, ist geneigt, als Grundbedeutung von ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι jussu et auctoritate [2]) resp. „im Sinne" anzusehen; und wo diese Bedeutung offenbar nicht genügen kann, wird sie so lange mit Geschick gezerrt und gezogen, bis sie wohl oder übel ausreicht. So liest man [3]) als Deutung für ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. „im Auftrage", „auf Befehl" [4]); „in Kraft" [5]); „im Vertrauen auf", „im Glauben an" [6]); „im Bekenntnis zu"; ferner „im Geist" oder „Sinn" [7]); „auf Grund von" [8]); „zur Verherrlichung [9]); „an Stelle" [10]) und ähnl. Besonders kautschukartig zeigt sich die Grundbedeutung und glänzend die Kunst der Exegeten bei der Wendung „beten im Namen Jesu" Joh. 14_{13} u. s.

Greifen wir zur Prüfung dieser Erklärung eine beliebige Stelle, z. B. die zuerst genannte aus den Synoptikern, heraus, Mt. 21_{9}. 23_{39}. Mk. 11_{9}. Lk. 13_{35}, vgl. Lk. 19_{38}. Joh. 12_{13}, so

1) Nur Boehmer (während der scharfsinnige Brandt an einer Reihe von Stellen der grossen Mehrzahl sich anschliesst).

2) In extremer Weise formuliert von Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evang., zu Mt. 18_{5}: »בשם im Namen bedeutet in der rabbinischen wie in der biblischen Sprache immer (sic) „im Auftrage, auf Veranlassung"«.

3) Die Belege sollen in keiner Weise vollständig sein, sondern sind willkürlich herausgegriffen.

4) So sämtliche Exegeten z. B. zu Mk. 11_{9} und Parallelen. Oder auch zu Jak. 5_{10}. Vielfach zu Kol. 3_{17}.

5) Z. B. Schenkels Bibellexikon (s. v. „Name") zu Lk. 10_{17}. Act. 3_{6}, Lücke zu Joh. 14_{13}.

6) Z. B. Hofmann zu Act. 2_{38}, Schriftbeweis; Wilke-Grimm.

7) Z. B. Schenkel zu I Kor. 5_{4}; v. Soden zu Kol. 3_{17}; Luthardt zu Joh. 14_{13}.

8) Z. B. Cremer zu Mt. 18_{5}. Mk. 9_{37}; Holtzmann, Meyer-Joh. Weiss zu Mk. 9_{37}; Hofmann zu Eph. 5_{20}.

9) Z. B. Keil, Luthardt, Meyer zu Joh. 14_{26}.

10) Z. B. Ewald, Weiss, Schanz zu Joh. 14_{26}.

scheint allerdings das Recht derselben sich zu bestätigen. Der Begrüssungsruf für den einziehenden Messias *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* wird einhellig von allen [1]) erklärt: gelobt oder gesegnet (gegrüsst) sei, der da kommt im Auftrage des Herrn, als des Herrn Gesandter, Beauftragter. Die Erklärung giebt einen guten Sinn und scheint die einzig mögliche zu sein.

Und dennoch ist sie falsch, zum mindesten äusserst anfechtbar. Die Worte an den zitierten Stellen sind aus der Septuag., Psalm 118_{26}, entnommen. Die Septuag. ist nach dem Urtext zu interpretieren. Im hebräischen Text aber gehören die Worte בשם יהוה nicht zu הבא, sondern zu ברוך. Nicht nur die Accentuierung [2]) beweist das — das würde allein ja nicht genügen —, sondern vor allem die im a. T. gängige Wendung ברך בשם יהוה; vgl. zunächst Ps. 129_8 ברכנו אתכם בשם יהוה, ferner Deut. 21_5. 10_8. II Sam. 6_{18}. I Chr. 16_2, auch den neugefundenen hebräischen Sirachtext c. 45_{15} [3]). Von den neuesten Kommentaren und Übersetzungen wird deshalb בשם auch mit ברוך verbunden, vgl. Baethgen, Schultz, Kautzsch, Duhm. Es ist nun aber durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass nicht auch in der griechischen Übertragung *ἐν ὀνόματι κυρίου* mit *εὐλογημένος* zu verbinden sei. Ebensowenig im n. T. [4]). Die Frage ist demnach nicht, was *ἔρχεσθαι ἐν ὀνόματι κυρίου* bedeutet. Vielmehr ist zu fragen: was bedeutet *εὐλογεῖσθαι* resp. *εὐλογεῖν ἐν ὀνόματι κυρίου?* Von vornherein ist die Erklärung „im Auftrage des Herrn“ und ähnl. bei dieser Verbindung unwahrscheinlich. Die Frage kann aber nur auf Grund der Septuag. beantwortet werden, in der die Wendung, entsprechend dem Urtext, häufiger vorkommt, und zwar *εὐλο-*

---

1) Auch von Brandt, p. 571. Anders Boehmer, aber vgl. unten.

2) Vgl. Baethgen in seinem Kommentar; ebenfalls Fr. W. Schultz.

3) Vgl. Smend, Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach; Cowley and Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus; Schechter and Taylor, The wisdom of Ben Sira; Facsimiles of the fragments of the book of Ecclesiasticus in Hebrew, 1901.

4) Das Gegenargument, das sich etwa aus Joh. 5_{43} erheben könnte, wird unten wenigstens für die synoptischen Stellen abgewiesen werden. Überhaupt wird die Frage erst unten völlig erledigt werden können.

γεῖν (-εῖσθαι) ἐν ὀν. II Sam. 6 18. I Chr. 16 2. Ps. 129 8. Ps. 118 26. Ps. 72 17 oder ἐπὶ τ. ὀν. Deut. 18 5. 21 5.

Somit zeigt schon das erste Beispiel, an dem die gängige Erklärung von ἐν ὀνόμ. geprüft wird, einmal die Revisionsbedürftigkeit dieser Erklärung und weist zweitens sofort zurück zu der Septuaginta. An die gleiche Instanz müssen wir aber auch bei andern der oben angeführten neutest. Wendungen appellieren. Es dürfte sich deshalb empfehlen, nicht von Fall zu Fall die Septuag. zu befragen, sondern diese eine Hauptquelle der neutest. Gräcität[1]) vor der Erklärung des neutest. Materials im Zusammenhange darauf hin zu untersuchen, was sie für unsere Frage uns sagen kann. Selbstverständlich darf dann, da wir sprachgeschichtlich zu verfahren genötigt sind, auch die andere Quelle der neutest. Gräcität, das Weltgriechisch damaliger Zeit, nicht übersehen werden[2]).

a. Die Formeln in den Quellen der neutestamentlichen Idiome.

aa. *In der Septuaginta*[3]) *und den alttestamentlichen Apokryphen (d. h. in der semitischen Gräcität).*

Die auch hier zunächst vorangestellte Tabelle möchte das Material möglichst vollständig darbieten. Sie umfasst deshalb nicht nur die Septuaginta — natürlich in erster Linie —, sondern berücksichtigt auch diejenigen Apokryphen und Pseudepigraphen, die, aus dem Semitischen ins Griechische übersetzt, nicht mehr in ihrer ersten griechischen Übertragung, sondern in abgeleiteter Übersetzung vorliegen[4]). Selbstverständlich kommt

---

1) Im oben festgelegten Sinn.

2) Wir beginnen mit jener, da wir auf sie zunächst gewiesen werden und zudem in unserem Falle, wie sich zeigen wird, das Vulgärgriechisch wenig oder gar keine Auskunft giebt.

3) Soviel ich sehe, ist diese Frage in ganz flüchtigen Bemerkungen von Cremer, Wörterbuch s. v. ὄνομα, gestreift. Nicht das Material der Septuag., wohl aber das ihm z. T. entsprechende des hebräischen Textes behandelt Boehmer.

4) In der Tabelle in ( ).

das betr. Material erst in zweiter Linie in betracht und ist mit Vorsicht zu benutzen, da wir der Treue in der Wiedergabe des griechischen Textes nie ganz gewiss sein können. Übrigens bieten in Wirklichkeit nur die Jubiläen und das Henochbuch Material; obendrein konnte das Material des Henochbuches in der Tabelle auch nur zum Teil benutzt werden [1]).

Geordnet ist das Material nach dem Gesichtspunkt der Verwandtschaft der Phrasen, aber nur lose; im einzelnen berücksichtigt die Anordnung den Gang der Erklärung.

Nach dem oben p. 13 angegebenen Kanon, der natürlich auch hier gilt, musste eine grosse Anzahl von Wendungen von vornherein ausgeschaltet werden [2]).

---

1) Die Verwertung dieser Apokalypse ist für mich überhaupt wegen meiner Nichtkenntnis des Äthiopischen prekär. Und doch wäre sie wertvoll. Das Henochbuch bietet eine immerhin auffallende Beobachtung. Während in der sog. Grundschrift unsere Wendung nur ein einziges Mal erscheint, 10_{2} (*ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι εἰπεῖν*), ja der „Name“ Gottes überhaupt, wenn ich nicht irre nur 1 Mal, 9_{4}, auftritt, bieten die sog. Bilderreden die Phrase „im Namen“ c. Genit. ganz ungemein oft, und zwar z. T. — das ist weiterhin beachtenswert — in einem Sinn, der eine Weiterbildung der in der folgenden Untersuchung konstatierten Grundbedeutung repräsentiert. In der Tabelle sind diejenigen Stellen verzeichnet, die dem sonstigen Sprachgebrauch im wesentlichen entsprechen (zitiert nach der Übersetzung von Kautzsch-Beer, kontrolliert nach Dillmann, Charles, Flemming-Radermacher). Zu den übrigen Stellen vgl. unten am Schluss dieses Abschnitts.

2) So a) die Wendungen, in denen *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* die Stelle des Objekts vertreten: *πεποιθέναι ἐπὶ τ. ὀν.* Jes. 50_{10}; *ἐλπίζειν ἐν τ. ὀν.* Ps. 33_{21}, *ἐπὶ τ. ὀν.* Jes. 26_{8}. 42_{4}; *ἀγαλλιᾶσθαι ἐν τ. ὀν.* Ps. 89_{17}, *ἐπαινεῖσθαι* Ps. 105_{3}, *κατακαυχᾶσθαι* Sach. 10_{12}, *καυχᾶσθαι ἐν ὀν.* Gottes Sir. 50_{20}, *μεγαλύνεσθαι ἐν ὀν.* Gottes Ps. $20_{6. 8}$. —

b. Eine andere Gruppe sind die Wendungen: jem., etwas nennen, benennen nach oder mit dem Namen jemandes und Ähnl.: *καλεῖν ἐν ὀν.* Jud. 18_{29}, *ἐπὶ τ. ὀν.* II Sam. 18_{18} A; *ἐπικαλεῖν ἐπὶ τ. ὀν.* I Kön. 16_{24}; *ἐπονομάζειν ἐπὶ τ. ὀν.* Gen. 4_{17}. Deut. 3_{14}; *καλεῖσθαι ἐν ὀν.* II Esr. 2_{61} B (*ἐπὶ* A), *ἐπὶ (τ.) ὀν.* Neh. 7_{63}. Jes. 48_{1} B. I Esr. 5_{38}. Sir. 36_{17}; *διαγλύφειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμ.* Exod. 28_{11} AF; *οἱ διελόντες* (*διελθόντες A*) *ἐν ὀνόμασιν* . . . I Chr. 4_{38}; (*εἶναι*) *ἐπὶ τ. ὀν.* Gen. 48_{6} (cf. hebräisch. Text!).

c. Schliesslich eine Gruppe, in der das *ὄνομα* ohne Genitiv steht und *ἐν*, bezw. *ἐπὶ (τ.) ὀνόματι(-σιν)* = „namentlich“, „mit Namen“ ist: *καλεῖν ἐπ᾽ ὀν.* Jes. 40_{26}; *ὀνομάζεσθαι ἐν ὀν.* I Chr. 12_{31}. II Chr. 31_{19}; *ἐπικαλεῖσθαι ἐν ὀν.* II Chr. 28_{15}; *συνάγεσθαι ἐν ὀν.* II Esra 8_{20}. — Ohne Verbum: *ἐπ᾽ ὀνόμασιν* Ez. 48_{31}, *ἐν ὀνόμασιν* II Esr. 10_{16} Bא (*ἐπ᾽* A).

1. Gruppe.

a.

ὀμνύναι ἐν ὀν. κυρίου I Sam. 20 42 נשבע בשם יהוה
„ *ἐπὶ τ. ὀν αὐτοῦ* Deut. 6 13 B[a. b.] AF [1]), 10 20 AF [1])
בשמו, scil. יהוה
καταρᾶσθαι ἐν ὀν. κυρ. II Kön. 2 24 קלל בשם יהוה
εὐλογεῖν ἐν ὀν. κυρ. {II Sam. 6 18. I Chr. 16 2 / Ps 129 8. Sir. 45 15} ברך בשם יהוה
„ *ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ* Deut. 18 5 שרת בשם יהוה [2])
„ „ „ „ „ Deut. 21 5 ברך בשם יהוה
εὐλογεῖσθαι ἐν ὀν. κυρ. Ps. 118 26 [3]) ברך בשם יהוה
„ *ἐν αὐτῷ* (= Name des Königs) Ps. 72 17 התברך בשמו
(gesegnet werden und sich mehren im Namen des Herrn . . . Henoch 67 3)
ἐπικαλεῖσθαι ἐν ὀν. κυρ. I Kön. 18 24. Ps. 116 17 ℵ[c. a.] A, I Chr 16 8
קרא בשם יהוה
„ *ἐν ὀν. θεοῦ αὐτοῦ* II Kön. 5 11 קרא בשם יהוה
„ *ἐν ὀν. θεοῦ ὑμῶν* I Kön. 18 25 קרא בשם אלהיכם
„ *ἐν ὀν. τοῦ Βάαλ* I Kön. 18 26 קרא בשם הבעל
„ *ἐπὶ τ. ὀν. κυρ.* Gen. 12 8 קרא בשם יהוה
βοᾶν ἐν ὀν. θεῶν ὑμῶν I Kön. 18 24 קרא בשם אלהיכם
(invocare in nomine domini Jubil. [4]) 13 16. 24 23 (vgl. noch 13 8. 23 21 der deutsch. Übersetz.))

Ich hoffe auch hier keine Stelle übersehen zu haben, sodass in Verbindung mit der im Text gegebenen Tabelle alle Stellen des griech. alten Test. mit *ἐν* und *ἐπὶ* (*τῷ, τοῖς*) *ὀνόματι(-σιν)* zu event. Prüfung registriert sind.

Ausserhalb dieser Gruppen steht Sap. Sal. 18 12 . . . . *πάντες ἐν ἑνὶ ὀνόματι θανάτου νεκροὺς εἶχον ἀναριθμήτους.* . . . .

Dass eine gewisse Verwandtschaft zwischen Gruppe b. und den von uns im Text zu behandelnden Wendungen besteht, ist gewiss, aber ohne weiteres liegt auch die Differenz auf der Hand. Die Bedeutung von בשם und על שם, bzw. *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* in dieser Gruppe ist klar: mit dem Namen, nach dem Namen.

1) B: *τῷ ὀνόματι.*

2) Ob hier im Urtext ein לברך, cf. 21 5, ausgefallen ist?

3) Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang Henoch 58 4, wo es nach Flemming-Radermacher heisst: „Heil den Gerechten im Namen des Herrn der Welt". Anders Dillm. u. Beer.

4) Aus der altlatein. Übersetzung, die aus dem Griech. (letztlich

(manducare carnes in nomine domini Jubil. 49$_{20}$)
[*προσάγειν θυμίαμα ἐπὶ τ. ὀν. μου* Mal. 1$_{11}$ A [1])
לשמי, scil. יהוה]
προσεύχεσθαι ἐν ὀν. κυρίου I Kön. 8$_{44}$, ohne hebr. Äquivalent.
(Fürbitte einlegen im Namen des Herrn der Geister Henoch 40$_6$)
ἐπεύχεσθαι ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ Deut. 10$_8$. I Chr. 23$_{13}$
scil. יהוה, ברך בשמו
αἴρειν χεῖρας ἐν τ. ὀν. σου Ps. 63$_5$ בשמך אשא כפי, scil. אלהים
ψάλλειν ἐν τ. ὀν. σου II Sam. 22$_{50}$ [2]), scil. יהוה, לשמך אזמר
ἐξομολογεῖσθαι ἐν τ. ὀν. σου Ps. 44$_9$, scil. אלהים, שמך . . . נודה
αἰνεῖν [3]) *ἐν ὀν. αὐτοῦ* I Chr. 16$_{10}$, scil. יהוה, התהלל בשם קדשו
λειτουργεῖν ἐπὶ τ. ὀν. [4]) *κυρ.* Deut. 17$_{12}$ [5]) שרת . . . את יהוה

b.

πορεύεσθαι ἐν ὀν. κυρ. I Sam. 17$_{45}$ בוא . . . בשם יהוה
[„ *ἐν τ. ὀν. κυρ.* II Chr. 6$_{16}$ B [6]), scil. יהוה, לכת בתורתי]
πορεύεσθαι ἐν ὀν. κυρ. Micha 4$_5$ הלך בשם יהוה
ἔρχεσθαι ἐπὶ τ. ὀν. σου. II Chr. 14$_{10}$ בשמך (scil. יהוה) באנו
ἥκειν ἐν ὀν. κυρ. Jos. 9$_9$ בוא לשם יהוה
οἰκοδομεῖν τοὺς λίθους ἐν ὀν. κυρίου I Kön. 18$_{32}$
בנה . . . בשם יהוה
οἶκον ἱστάναι ἐπ᾽ ὀν. αὐτοῦ Sir. 47$_{13}$, scil. אל, הכין לשמו
(aedificare domum in nomine domini Jub. 49$_{19}$)
[(*συνάγειν*) *ἐν ὀν. κυρ.* Sir. 47$_{18}$ נקראת בשם הנכבד] [7])
ἐξουθενοῦν ἐν τ. ὀν. σου Ps. 44$_6$ בשמך נבוס (scil. אלהים)

---

aus dem Hebr.) geflossen ist, cf. Schürer, Gesch.[3] III, p. 277. Vgl. die Ausgaben von Rönsch, Das Buch der Jubiläen, 1874, und Charles, in Anecdota Oxoniensia, Semitic series VIII, 1895. Zitiert nach Charles.

1) Nur A. BℵQ: *τῷ ὀνόματι.*

2) Ps. 18$_{50}$ übersetzt: *τῷ ὀνόματί σου.*

3) Beachte den Widerstreit zwischen Übersetzung und Urtext (= sich rühmen).

4) Vgl. den hebr. Text! Im übrigen cf. *ἐπεύχεσθαι ἐπὶ τ. ὀν.* oben, Deut. 10$_8$, und *εὐλογεῖν ἐπὶ τ. ὀν.* Deut. 18$_5$.

5) Deut. 18$_7$ haben die grossen Handschriften *λειτουργεῖν τῷ ὀν.*, dagegen 44. 54. 74. 75. 106. 134: *ἐπὶ τ. ὀν.* (cf. Holmes-Parsons).

6) Urtext: בתורתי. A *ἐν τῷ νόμῳ μου.*

7) Konstruktion in der griechischen Übersetzung unklar; nach dem hebräischen Text gehört die Stelle nicht hierher.

σώζειν ἐν τ. ὀν σου Ps. 54 3 בשמך הושיעני (אלהים scil.)
ὑψοῦσθαι ἐν τ. ὀν. μου Ps. 89 25 (log. Subj. יהוה) בשמי תרום
ἀνιστάναι ἐν ὀνόματι δόξης αὐτοῦ (Gottes) Ps. Sal. 11 9
ἡ βοήθεια ἡμῶν ἐν ὀν. κυρ. Ps. 124 8 בשם יהוה
(gerettet werden im Namen des Messias, bzw. Gottes, Henoch 48 7. 50 3) [1])
(siegreich sein im Namen des Herrn der Geister, Henoch 50 2).

2. Gruppe.

προφητεύειν ἐπὶ τ. ὀν. κυρ. Jer. 11 21 נבא בשם יהוה
„ „ „ „ μου Jer. 14 14. 15. Jer. 23 25. 36 (29) 9 scil. יהוה, נבא בשמי
„ „ (τ.) ὀν.[2]) μου Jer. 23 13 [3]) AQ, ohne hebr. Äquivalent.
προφητεύειν ἐπὶ τ. ὀν. κυρ. I Esr. 6 1 (= Esr. 5 1)
προφητεῖαι αἱ ἐπ' ὀν. σου. Sir. 36 20 [4]) חזון דבר בשמך
προφητεύειν ἐν ὀν. θεοῦ II Esr. 5 1 בשם אלה ישראל
λαλεῖν ἐν ὀν. κυρ. I Kön. 22 16. II Chr. 18 15. I Chr. 21 19. [Jer. 51 (44) 16 א] דבר . . . בשם יהוה
λαλεῖν ἐν τ. ὀν. σου. Dan. 9 6. Theod. [5]) דבר (V. 2 יהוה, V. 3 אדני) בשמך
λαλεῖν ἐν ὀν. θεῶν ἑτέρων Deut. 18 20 B [6]) בשם אלהים אחרים
λαλεῖν ἐπὶ τ. σῷ ὀν. Exod. 5 23, scil. יהוה, דבר בשמך
„ „ „ ὀν. μου Deut. 18 19. 20. Exod. 33 19 [7]) scil. יהוה, דבר בשמי
„ ἐπ' ὀνόμ. κυρ. Sach. 13 3 B א [8]) דבר בשם יהוה
„ ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ Jer. 20 9 scil. יהוה, דבר בשמו
„ ἐπὶ τ. ὀν. κυρίου Jer. 33 (26) 16 דבר בשם יהוה
„ ἐπὶ τ. ὀν, σου Dan. 9 6 Septuag. דבר (V. 2 יהוה, V. 3 אדני) בשמך

---

1) Beer übersetzt 50 3: „durch seinen Namen“; Dillm. u. Flemming-Radermacher: „in seinem Namen“.

2) Bא haben nur . . . . ἐπροφήτευσαν διὰ τῆς Βάαλ . . . ., in Übereinstimmung mit dem hebr. Text.

3) Jer. 33 (26) 9 hat nur א, 33 (26) 20 und 34 12 (27 15) nur A ἐπὶ τ. ὀν. in Verbind. mit προφητ., die übrigen Zeugen den einfachen Dativ.

4) Hebräischer Text bei Schechter and Taylor 36 15.

5) Septuag.: ἐπὶ. 6) AF: ἐπ'.

7) AF: καλέσω τῷ ὀν. . . . . entsprechend dem hebr. Text.

8) AQ: ἐν.

λαλεῖν ἐπ' ὀν. θεοῦ II Chr. 33 18 דבר בשם יהוה
εἰπεῖν ἐπὶ τ. ἐμῷ ὀν. Henoch 10 2 (Syncell.: *τῷ* . . .)
λόγον χρηματίζειν ἐν τ. ὀν. μου Jer. 36 (29) 23
scil. דבר בשמי יהוה,

3. Gruppe.

λαλεῖν ἐν τῷ ὀνόμ. Δαυείδ I Sam. 25 9 דבר . . . בשם דוד
ἐρωτᾶν . . . εἰς εἰρήνην ἐπὶ τ. ὀν. μου (scil. David) I Sam. 25 5 [1])
שאל „בשמי“ לשלום
γράφειν βιβλίον [2]) *ἐπὶ τ. ὀν. Ἀχαάβ* I Kön. 20 (21) 8 כתב בשם
γράφεσθαι (συγγραφαί) ἐπὶ τ. ὀν. αὐτοῦ (Simon) I Makk. 14 43
πορνεύειν ἐπὶ τ. ὀν. σου (scil. Jerusal.) Ez. 16 15 ותזני על שמך

Ein flüchtiger Blick in diese Übersicht lässt uns eine ähnliche Beobachtung wie bei dem n. T. machen: nur an ganz verschwindend wenigen Stellen, nämlich an denen der 3. Gruppe und an einer aus Gruppe 1, Ps. 72 17, (im ganzen nur 6!), ist ein menschlicher Name gemeint, an allen andern der Name Gottes [3]), bzw. an 3 Stellen der Name von Göttern. *Ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* in dem Gebrauch, der hier zur Frage steht, resp. ihr hebräisches Äquivalent בשם, sind somit für das a. T. und die angrenzende Litteratur im wesentlichen oder fast nur Gut der kultischen und religiösen Sprache (cf. Gruppe 1 und 2). — Noch eine andere nicht unwichtige Bemerkung ergiebt sich aus der Statistik ohne weiteres: an allen Stellen, bis auf 5 (7?), Ps. 63 5. 44 6. 9. 54 3. (II) Esr. 5 1. (Dan. 9 6. Sirach 47 13 ?), ist es der Schem יהוה, also das nomen proprium im eigentl. Sinne [4]). Ein für das richtige Verständnis nicht zu übersehendes Faktum!

Ein Weg und zwar der zunächst liegende, zum Verständnis

---

1) Der Form nach würde auch Jes. 44 5 *βοᾶσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰσραήλ* hierher gehören. Doch ist der hebr. wie griech. Text offenbar nicht in Ordnung.

2) Vgl. hierzu Esth. 8 8. 10. 3 12. (2 22).

3) Vgl. hierzu die statistischen Beobachtungen Boehmers über die Verbindungen von שם überhaupt im hebr. a. T., a. a. O. p. 3 ff.

4) Von den 5 (7) Ausnahme-Stellen stammen 4 aus der sog. elohistischen Psalmen-Sammlung, in der höchst wahrscheinlich das ursprüngl. יהוה erst durch einen Bearbeiter in אלהים verwandelt ist.

der aufgezählten Wendungen zu kommen, wäre der, von den Grundbedeutungen der betr. Verben und der Präpositionen *ἐν* und *ἐπὶ* auszugehen. Z. B. *ὀμνύναι* oder *εὐλογεῖν ἐν*, bzw. *ἐπὶ* (*τῷ*) *ὀνόματι κυρίου* würde bedeuten: schwören oder segnen in, innerhalb, an, bezw. bei, in Verbindung mit dem Namen (NB. Eigennamen) des *κύριος*. Bei der Eigenart eines Namens, besser Eigennamens, ist nun aber ein Thun oder Geschehen in oder bei ihm nur denkbar als ein Thun oder Geschehen im, unter Gedenken an den Namen oder unter Nennen des Namens oder durch Berufung auf ihn. Auf diesem an sich gangbaren Wege kommen wir indes nur zu Vermutungen, wenn auch im allgemeinen richtigen Vermutungen. Ein anderer Weg und zwar der methodisch korrekte, prinzipiell angesehen beste, wäre die Befragung der griechischen Sprache, speziell der Vulgärgräcität, aus der die Septuag. herausgewachsen ist[1]), nach ihrer Verwendung unserer Formeln. Aber auch wenn dieselbe eine ausgiebigere Antwort gäbe, als sie in diesem Falle thatsächlich thut (vgl. unten), wäre trotzdem noch der dritte Weg einzuschlagen, der bei dem Charakter der Septuag. als einer Übersetzung unbedingt notwendig ist und zudem, allerdings vorausgesetzt die Kontrolle durch jenes Verfahren, sicher zum Ziele führt: die Erklärung mit Hilfe des Urtextes[2]).

Unsere Frage ist somit zunächst: was soll die Wendung *ἐν* bzw. *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* nach der Meinung der Übersetzer des hebräischen a. T. bedeuten? Eine offene Frage für später

---

1) Um Missverständnissen vorzubeugen, unterstreiche ich es nochmals ausdrücklich, dass es prinzipiell angesehen nach meiner Meinung methodisch korrekter sein würde, zur Erklärung der fraglichen Formeln in der Septuag. zunächst ihren etwaigen Gebrauch in der sprachlichen griechischen Umgebung zu prüfen und dann erst den oben eingeschlagenen Weg zu betreten. Denn die Gleichsetzung der griechischen Wendungen mit deren hebräischen Äquivalenten kann unter Umständen zu sehr verkehrten Konsequenzen führen. Dies richtige Verfahren ist in der Untersuchung selber von mir auch eingeschlagen. Wenn hier die Prüfung des „profanen“ Materials erst nachher erfolgt, so ist das nur Sache der Darstellung aus praktischen Gründen und ist hier berechtigt, weil im vorliegenden Fall die Anfrage bei der griechischen Sprache doch nur eine sehr dürftige Antwort, um nicht zu sagen, keine Antwort erhält.

2) Vgl. Hatch, Essays on bibl. Greek p. 14.

bleibt, ob nicht etwa diese Wendung im Laufe der sprachgeschichtlichen Entwickelung einen andern Sinn bekommen hat oder ob sie nicht schon von den griechisch redenden Lesern anders verstanden wurde oder werden musste.

Fast durchgehends [1]) sollen ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ. das hebräische בשם wieder geben. Unsere Frage wird also zu der anderen: was bedeutet בשם an diesen Stellen?

α. Das hebräische Äquivalent von ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος.

Im grossen und ganzen haben die Erklärer des a. T., wie mir scheint, um diese Verbindung sich weniger [2]) bemüht, als dieselbe, wenigstens in Hinblick auf den neutest. Gebrauch von ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ., verdiente; man hat sie nicht für wichtig genug oder — wahrscheinlicher — für selbstverständlich gehalten. Dass ihre Bedeutung aber doch nicht so ganz selbstverständlich ist, beweist Boehmer, der in seinem Buche sich ex professo und ausführlich mit der Erklärung von בשם befasst hat (p. 20—63). Das Resultat seiner Untersuchung ist: p. 54 »demnach hat בשם י׳ zunächst die örtliche Bedeutung „in die oder der Berührung mit dem Namen Jahves" und daraus abgeleitet „in der Gemeinschaft, im Besitz, in der Begleitung des Namens Jahves"«; p. 43 „es (בשם יהוה) dient lediglich und kann nur dienen zur Bezeichnung Gottes als Begleiters des Menschen". Angewendet auf die einzelnen Verbalverbindungen soll das dann bedeuten, dass bei den betr. Handlungen zugleich der Name Jahves, resp. Jahve selbst, in Begleitung, mit (bzw. eigentlich) handelt [3]), p. 56 f., 72 und passim, insbesondere p. 75. Von einer ausführlichen Besprechung und Widerlegung dieser Deutung hier und im Lauf des Folgenden kann ich mich wohl um

1) Vgl. die Übersicht oben.

2) Diese Bemerkung wäre nach dem Erscheinen von Giesebrecht, Die alttest. Schätzung des Gottesnamens 1901, in etwas zu restringieren. Giesebrecht befasst sich, bei seinem Thema natürlich, nur en passant mit der Erklärung der Phrase.

3) Z. B. zu ברך ב׳ und קלל ב׳ p. 56: „auch hier ist Gottes Name nicht das Mittel oder die Kraft, womit gesegnet und geflucht wird, sondern Gottes Name selber ist es, der segnet und flucht, Gottes Name ist das Subjekt des Segnens und Fluchens".

so mehr entbinden, als dieselbe bei den Kritikern, soweit ich sehe, wenig Anklang gefunden hat und ihr Recht oder Unrecht ja vor allem auch aus meiner eigenen positiven Darlegung sich ergeben muss. Ich weise hier nur auf zwei Punkte hin, die meines Erachtens hauptsächlich die gründliche, an manchen richtigen Einzelbeobachtungen reiche Untersuchung B.'s zu einem anfechtbaren Resultat geführt haben; und zwar deshalb, weil damit zugleich eine methodologische Warnungstafel für das Folgende aufgerichtet wird. Verhängnisvoll für B. ist es geworden, dass er die philologische Erklärung von בשם und seine biblisch-theologische Anschauung vom „Namen Gottes" nicht scharf genug aus einander gehalten hat; er gestattet der letzteren zu viel Einfluss auf die erstere, was, an sich gefährlich, in diesem Falle um so gefährlicher war, weil diese Anschauung selber anfechtbar ist[1]); die biblische Theologie resp. Religionsgeschichte darf für die philologische Erklärung nur im Notfall herangezogen werden.

Verhängnisvoller noch ist ein Versehen in der philologischen

---

1) Charakteristischer Weise beginnt B. mit einer etymologischen und biblisch-theologischen Erklärung von שם. Die letztere ist p. 29 ausgesprochen: „es (שם י׳) will sagen zunächst „ein nach aussen hervortretendes Moment, das Jahve sichtbar und kenntlich macht", dann „was ihm eigentümlich ist und ihn von allen anderen Personen wie Sachen unterscheidet, weil es der Ausdruck seines Inneren, die Versichtbarung seines Wesens ist". Kurz es bezeichnet „die Erweisung dessen, was in Jahve ist" oder „das Innere, das Wesen Jahves". In sehr vielen Fällen, nicht immer, würde unser „Person" entsprechen." — Wird man vielleicht schon dieses nicht ohne Fragezeichen passieren lassen: auf jeden Fall ganz subjektive dogmatische Reflexionen über die, nicht aus der israelitischen Religionsgeschichte sind es, wenn B. meint: p. 43 „es wäre nämlich auch für die Frömmigkeit des a. T. eine unvollziehbare Vorstellung, dass שם י׳ als Mittel oder Werkzeug in der Hand von Geschöpfen, sei's auch seiner Frommen und Heiligen gelten sollte. Gottes Souveränität steht hier über allem, und seine herablassende Gnade giebt nirgends das Recht dazu, Gott als im Dienste der Menschheit befindlich, seinen Namen gewissermassen als einen Gebrauchsgegenstand — sit venia verbo — für seine Frommen anzusetzen." Solche Reflexionen in Verbindung mit jener Auffassung von שם י׳ haben aber veranlasst, dass B. der Wendung בשם die angegebene Selbständigkeit und Bedeutung beilegt. Es ist übrigens ein Irrtum, wenn B. p. 42 — in einer merkwürdigen Disharmonie mit seiner schliesslichen Erklärung von בשם י׳ — behauptet: „als selbstthätiges, als aktives Subjekt eines Satzes erscheint שם י׳ nirgends". Ps. 20_2 heisst es: ישגבך שם אלהי יעקב.

Erklärung selbst geworden: B. verbindet [1]) בשם syntaktisch mit dem Subjekt [2]) der betr. Zeitwörter und Sätze, während es thatsächlich als nähere Bestimmung, als Bestimmung der Art und Weise, zum Verbum resp. zum ganzen Satze gehört. Infolgedessen muss natürlich der Ausdruck, dessen allgemeine Bedeutung B. durchaus acceptabel als „in Gemeinschaft, in Berührung mit dem Namen“ angiebt, einen verkehrten Sinn bekommen [3]). —

Wir dürfen uns nicht damit begnügen, den Sinn von בשם im allgemeinen festzustellen, sondern müssen, um sicher zu gehen, die Hauptgruppen der Verbal-Verbindungen mit בשם durchsprechen. Ich schliesse mich dabei im allgemeinen an die obige Übersicht an.

Gruppe 1a.

Bei den unter 1a aufgezählten Wendungen scheint mir eine nennenswerte Schwierigkeit im Verständnis der hebräischen Äquivalente [4]) nicht vorzuliegen.

Ich lege der Erklärung die einfachste unmittelbar gegebene Bedeutung sowohl von שם wie ב zu Grunde. שם ist Name, Bezeichnung [5]) einer Person oder Sache. Schon oben ist darauf verwiesen, dass in den meisten Fällen יהוה, der Eigenname des israelitischen Gottes, gemeint ist; bei den menschlichen Namen (Gruppe 3) versteht es sich von selbst. Und ב heisst

---

1) Darauf hat auch Brandt in seiner Anzeige der Boehmerschen Schrift, Deutsche Litteratur-Zeitung 1898, p. 1905 ff. hingewiesen.

2) Dieser Irrtum ist um so unerklärlicher, als B. anfangs, wie es scheint, das richtige syntaktische Verhältnis erkannt hat, p. 6.

3) Vgl. beispielsweise die Erklärung von I Sam. 17 45, p. 54 und Anm. 1 daselbst, oder von שרת בשם יהוה: Jahve auf ihrer Seite, in innigster Gemeinschaft mit Jahve, den (ihren) Dienst verrichten, p. 59, oder Mt. 28 19 p. 75. Die gleiche unheilvolle Verwechslung bei der Erklärung von ביהוה und באלהים p. 47 f.

4) Ich bemerke hier, um Irrtümer zu vermeiden, ausdrücklich, was im Grunde selbstverständlich ist, dass es mir hier nicht darauf ankommt sämtliche hebräische Wendungen mit בשם zu berücksichtigen, wie etwa Boehmer: für mich kommt es auf Vollständigkeit nur bei den griechischen Phrasen an.

5) Gesenius, Thesaurus: Proprie est signum, designatio personae vel rei.

in seiner lokalen (Gesenius-Kautzsch^{24} 154_{1} u. $_{3}$) Grundbedeutung: in, an, in Berührung mit, in Begleitung von [1]).

נשבע בשם יהוה Lev. 19_{12}. Deut. 6_{13}. 10_{20}. I Sam. 20_{42}. Jer. 12_{16}. 44_{26}. Sach. 5_{4} „schwören in Berührung mit dem Namen Jahves“ kann, wie schon oben gesagt, nur bedeuten: schwören entweder unter Gedenken an oder unter Nennen, Anrufen des Namens Jahves. Das nähere erfahren wir leicht, wenn wir z. B. I Sam. 20_{42} nachlesen: אשר נשבענו שנינו.... .... אנחנו בשם יהוה לאמר יהוה ביני ובינך. Man schwört בשם י׳, indem man den Namen Jahves ausspricht, nennt; die gängigste Schwurformel ist, wie bekannt, „so wahr Jahve lebt“. בשם י׳ heisst also hier „unter Nennung des Namens Jahves“. Besonders instruktiv ist noch die Stelle Jer. 44_{26}. Hier wird der Schwur (חי אדני יהוה) direkt als ein „Nennen des Namens“ Jahves bezeichnet [2]). Ob dieses Nennen ein einfaches Ausrufen oder ein betendes Anrufen war, — darauf kommt es hier nicht an.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass auch bei der speziellen Art des Schwörens, dem Fluchen, קלל בשם יהוה, II Kön. 2_{24}, בשם ebenfalls heisst, „unter Nennung des Namens Jahves“ [3]).

Und nicht minder bei ברך בשם יהוה Deut. 10_{8}. 21_{5}. II Sam. 6_{18}. Ps. 118_{26} [4]). 129_{8}. I Chr. 16_{2}. 23_{13}. Sirach 45_{15}. Wer in Verbindung mit dem Namen Jahves segnen will, muss Jahve anrufen, und das ist nur möglich durch Nennung seines Namens [5]) (בשם). Die Söhne Levis sind berufen, das Volk Israel בשם יהוה zu segnen; sie thun es, indem sie Jahves Namen auf die Kinder Israel „legen“, Num. 6_{27} ושמו את שמי על־בני ישראל. — Eine Bestätigung hierfür liegt in der sprach-

1) Dieser Boehmersche Ausdruck ist für unseren Fall ganz gut gewählt. Vgl. auch Cremer, Wörterbuch, s. v. ὄνομα.

2) Der Schwur „im Namen Jahves“ ist deshalb auch ein Bekenntnis zu Jahve.

3) Vgl. die rabbinische Wendung קלל בשם Sanhedr. VII, 8, die Dalman, Worte Jesu I, p. 150, übersetzt: „mit Anwendung des Tetragramms fluchen.“

4) wo בשם יהוה mit ברוך zu verbinden ist, — nicht mit הבא, wie auch Boehmer verkehrter Weise annimmt p. 60, vgl. oben p. 18.

5) „Bei dem Segenswunsch wurde der Name Jahves gesprochen“, Baethgen zu Ps. 118_{26}.

lich nicht anders zu erklärenden Wendung „sich segnen התברך בשם jemandes“, die sich Ps. 72 17 findet (בו bezieht sich auf שׁם, den Namen des messianischen Königs). Man segnet sich בשׁם des Königs, indem man seinen Namen in der Segensformel gebraucht [1]); vgl. Gen. 12 3. 48 20. Die beste Illustration dazu ist Gen. 48 20. —

Die bisher besprochenen termini fallen unter den generellen Begriff des קרא, der ebenfalls mit בשם יהוה, resp. בשם anderer Götter (Baal z. B.), verbunden wird, Gen. 4 26. 12 8. 13 4. 21 33. 26 25. Exod. 33 19. 34 5. 6 (sämtlich aus J) I Kön. 18 24ff. II Kön. 5 11 u. s. [2]). Der Ausdruck bedeutet „einladen, rufen mit dem Namen Jahves“ (vgl. z. B. Delitzsch und Dillmann zu Gen. 4 26), d. h. natürlich unter Gebrauch, unter Nennung des Namens Jahves. Unser: „Jahve anrufen“, „zu Jahve beten“ ist nur dann richtig, wenn wir die moderne Vorstellung vom Gebet fernhalten und uns klar machen, dass die Voraussetzung für das Gebet des Frommen auf primitiver Religionsstufe die Kenntnis des Namens, des Eigennamens, der Gottheit und ein wesentliches, wenn nicht das wichtigste Stück des Betens, das Nennen, Ausrufen [3]) dieses Namens ist [4]) u. [5]) (vgl. darüber noch unten). Das Rufen des Namens der Gottheit spielt eine Hauptrolle im Kultus, sodass das קרא בשם י׳ a parte potiori den Jahve-Kultus überhaupt bezeichnen kann. Man schwört [6]), flucht, segnet nicht nur בשם י׳ (vgl. oben) = unter

1) Vgl. Baethgen, Duhm zu der Stelle.

2) Daneben kommt einige Male קרא שם im gleichen Sinne vor. Deut. 32 3. Ps. 99 6. Thren. 3 55.

3) Je länger und hartnäckiger Baal schwieg, desto lauter schrieen seine Priester am Karmel, I Kön. 18 25ff. — Das laute Beten (קרא) war in Alt-Israel so sehr Gebrauch, dass Hanna, die leise betet, aber die Lippen bewegt, d. h. spricht, in den Verdacht kommt, trunken zu sein, I Sam. 1 11ff. Vgl. hierzu: Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, p. 487.

4) Vgl. hierzu als Parallele u. a. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] p. 213. „Denn nur wenn man ihren (der Götter) Namen kennt, kann man auf sie wirken und sie anbeten; das Rufen des Namens der Gottheit bezeichnet den Kultus schlechthin und ist in der That dessen Fundament; nur darin besteht das „Hallel und das Dhikr“.

5) Nachträglich finde ich die gleiche Anschauung in dem eben erschienenen Kommentar von Gunkel zur Genesis, vgl. p. 50.

6) Vgl. die schon erwähnte Stelle Jer. 44 26, an der der Schwur

Nennung Jahves, sondern man opfert unter Anrufen [1]) seines Namens [2]); man feiert die Opfermahlzeit unter dem Rufen des Namens Jahves [3]); man jauchzt bei den Versammlungen am Heiligtum mit dem Jahve-Namen (das Hallelu — jah); beachte die mannigfachen Ausdrücke für diese Verwertung des Namens, זמר לשם, הלל שם und לשם, הודה שם und לשם, הזכיר בשם.

Auf gleicher Stufe mit קרא בשם steht und die gleiche Bedeutung hat das allerdings seltener vorkommende הזכיר בשם Jahves, resp. anderer Götter, Am. 6$_{10}$. Jos. 23$_7$ [4]). Ps. 20$_8$ [5]). Dass auch bei der spezielleren Bezeichnung נשא כפים Ps. 63$_5$ das בשם die gleiche Bedeutung „unter Nennung, Anrufung des Namens“ hat, ist selbstverständlich [6]).

Schliesslich bleibt in dieser Gruppe noch der ganz allgemeine kultische Kunstausdruck שרת, der an zwei Stellen Deut. 18$_{5.\,7}$ mit בשם י' verbunden wird. Nach dem Bisherigen zweifellos heisst בשם auch hier: unter, mit Nennung, Anrufung des Namens Jahves [7]). Im Gegensatz zu den bisherigen Verbindungen hat die Wendung בשם hier schon etwas Formelhaftes.

Somit finden wir בשם Jahves resp. anderer Götter als ziemlich häufig gebrauchten Ausdruck in der Terminologie des Kultus. Meist in Verbindung mit solchen Zeitwörtern, die irgendwie ein Reden oder Sprechen bezeichnen, will er besagen, dass

---

bei Jahve als ein „genannt (resp. angerufen) werden“ des Namens Jahves erscheint.

1) Es ist wohl nicht zufällig, dass an einer Reihe von Stellen der Genesis das קרא בשם יהוה erwähnt wird bei der Errichtung einer Kultusstätte, Gen. 12$_8$. 13$_4$. 26$_{25}$. 21$_{33}$, vgl. auch I Kön. 18$_{24ff.}$

2) Vgl. auch hierzu eine arabische Parallele, Wellhausen, ibid. p. 111 u. 117: „das Tahlil gehört zu jedem Opfer“; „das Tahlil, die Anrufung des Namens irgend einer Gottheit, ist geblieben“ (beim Opfer, resp. Schlachten).

3) So werden wir das manducare carnes in nomine domini Jubil. 49$_{20}$ (vgl. oben p. 22 Tabelle) zu verstehen haben.

4) Vgl. Ex. 23$_{13}$.

5) Falls hier nicht, wie sehr wahrscheinlich, nach der Septuag. mit Baethgen, Nowack, Duhm u. a. zu lesen ist: נגביר, statt נזכיר.

6) Vgl. Duhm zu Ps. 63$_5$: „indem ich dabei deinen Namen ausrufe“. Vgl. auch Baethgen.

7) Gesenius, Thesaurus, s. v. שרת: eum invocando.

der betr. kultische Akt sich vollzieht „in Verbindung mit dem Namen der Gottheit“, d. h. unter Nennung, Anrufung ihres Namens. Die Deutung: „im Auftrage“ ist m. E. hier überhaupt nicht zu diskutieren. Es mag sein, dass bei einigen Wendungen, z. B. etwa bei נשבע, ברך, das ב zu der Bedeutung des ב instrumenti hinneigt und dass wir zu übersetzen hätten „mit, mittels des Namens“ [1]): an der gegebenen Erklärung wird damit nichts geändert. Denn der Sinn des ב instrumenti kann in diesem Fall doch nur sein: „unter Nennung, Aus-, Anrufung des Namens“ [2]); mit unserm deutschen „im Namen“ in seinem gängigen Sinn hat also dieses בשם nichts zu thun.

---

1) Für die deutsche Übertragung würde sich überhaupt, wenn wir nicht das etwas umständliche „unter Anrufung“ oder „Nennung des Namens“ gebrauchen wollen, „mit“ oder „mittels des Namens“ empfehlen. Denn unser deutsches „im Namen“ führt nur irre.

2) Diese Erklärung ist freilich bei weitem nüchterner als die Boehmersche, aber ich hoffe, im gleichen Masse dem Richtigen näher. — B. giebt seiner — man könnte sagen — mystischen Erklärung eine Stütze durch den Hinweis darauf, dass eine Reihe von Verben nicht nur mit בשם י׳, sondern auch mit dem einfachen ביהוה verbunden und dass diese Wendungen promiscue gebraucht werden (cf. p. 44 ff., 53, 54); ביהוה aber heisse: in Verbindung, in Gemeinschaft mit Jahve. Aber diese Stütze ist doch nur eine recht schwache. Sie beruht ihrerseits auf der auch sonst häufig sich findenden Anschauung, dass, wenn zwei Ausdrücke abwechselnd gebraucht werden, dieselben nun auch einen völlig gleichen Sinn hätten. Diese Anschauung, die uns auch später noch begegnen wird, ist zu bekämpfen. Die Synonymität von Ausdrücken, vor allem von syntaktischen Verbindungen, besagt nur, dass dieselben im allgemeinen ähnlichen Sinn haben; über eine völlige Gleichheit ist nichts damit gesagt; die philologische Erklärung darf sich dadurch nicht hindern lassen, die event. Nüance aufzusuchen. Also dürfen in diesen Fällen בשם יהוה und ביהוה keineswegs gleichgestellt werden; selbst wenn נשבע ביהוה hiesse: „in Gemeinschaft mit Jahve schwören“, so wäre damit für נשבע בשם י׳ nichts (oder nicht viel) gesagt. — Und in unserem Fall steht es in Wirklichkeit so, dass nicht ביהוה die Direktive für das allgemeine Verständnis von בשם יהוה giebt, sondern umgekehrt בשם יהוה das ביהוה illustriert (nicht: erklärt). Z. B. נשבע ביהוה heisst: schwören in Berührung, in Verbindung mit Jahve (diese Grundbedeutung ganz richtig bei B.); die Verbindung, Berührung zwischen — nicht dem Schwörenden, B., sondern — dem Schwören und der Gottheit wird hergestellt, kann nur hergestellt werden durch das Anrufen des Namens der Gottheit; hier illustriert

Gruppe 1b (vgl. p. 22 f.).

Ist בשם an diesen Stellen richtig verstanden, so kann seine Erklärung auch in einigen Wendungen der allgemein religiösen Sprache nicht zweifelhaft sein. Micha 4 5 heisst es: כי כל־העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם־יהוה אלהינו לעולם ועד. Der allgemeine Sinn ist zweifellos der, dass, wenn alle Völker an der Verehrung ihres Gottes festhalten, Israel an der Verehrung **seines** Gottes für immer festhalten wird...... הלך בשם „wandeln im Namen....“ kann nur heissen: „wandeln unter Anrufung ihres Gottes bzw. Jahves“, wie in den rein kultischen Ausdrücken. Ebenso Sach. 10 12 ובשמו יתהלכו, falls nicht יתהללו zu lesen ist.

In seinen Kampf mit Goliath kommt David בשם יהוה, I Sam. 17 45. Des Riesen Waffe sind Schwert, Speer und Schild, Davids Wehr der Name Jahves, des Gottes seines Volkes; diese Waffe ist für ihn aber nur dadurch zu handhaben, dass er diesen Namen gebraucht, d. h. ihn nennt und anruft. בוא בשם י׳ heisst: kommen unter Anrufung des Namens Jahves. Das Anrufen des richtigen Namens des rechten Gottes ist für den antiken Frommen eine sehr reale Waffe. — Nichts anderes heisst בוא בשם י׳ an der ganz ähnlichen Stelle II Chr. 14 10.

Etwas ungewöhnlich erscheint auf den ersten Blick I Kön. 18 32 ויבנה את־האבנים מזבח בשם יהוה. Die Erklärer gehen, so weit ich sehe, mit Stillschweigen über den Ausdruck hinweg, als über Selbstverständliches. Nach dem bisherigen erscheint auch mir der Ausdruck selbstverständlich: unter Anrufung des Namens Jahves [1]). Elias baut die Opferstätte, indem er dabei

---

also נשבע בשם י׳, wie sich das נשבע ביהוה vollzieht. Der deutlichere, plastischere Ausdruck ist jener. — Oder: neben התברך בשם Ps. 72 17 (cf. oben) findet sich auch התברך Gen. 22 18. 26 4 oder Nif. נברך mit ב der Person: wie das „sich segnen bei, mit jemandem“ sich vollzieht, des näheren zu verstehen ist, ergiebt sich aus התברך בשם, vgl. Gen. 48 20. — Oder: neben הזכיר בשם י׳ findet sich הזכיר ביהוה Jes. 48 1d: das באלהי ישראל יזכירו erhält sein Licht von 48 1c: הנשבעים בשם יהוה. Marti bemerkt in seinem Kommentar hierzu: „...... beim Kultus den Namen Gottes nennen“.

1) Nicht wie Boehmer erklärt: „Elia ist es hier, der als Träger des Namens Jahves erscheint, der die ganze Hoheit und Allgewalt seines Gottes repräsentiert, und als solcher baut er den Altar“.

den Namen der Gottheit anruft, der sie erbaut wird. Es ist mir unverständlich, wie Kittel in seinem Kommentar übersetzen kann: „für den Namen Jahves" [1]). Der Altar wird allerdings für Jahve gebaut, aber das steht nicht in dem Ausdruck בשם יהוה. Vgl. hierzu das hebräische Äquivalent für aedificare domum in nomine domini, Jubil. 49_{19} [2]). Hierher würde auch Ps. 20_6 gehören: „wir wollen jubeln über deine Rettung und בשם אלהינו, unter Anrufung des Namens unseres Gottes, wollen wir die Fahne schwenken" [3]).

Schwieriger ist die Erklärung von בשם an einigen Psalmstellen, 44_6. 124_8. 54_3. 89_{25}. $118_{10.\,11.\,12}$.

Ps. 44_6 heisst es: בך צרינו ננגח בשמך נבוס קמינו „Durch dich stossen wir unsere Feinde nieder und durch, mit deinem Namen zertreten wir unsere Widersacher." בשמך steht im Parallelismus zu בך, und es scheint, als würden Gott und sein Name identifiziert. Baethgen bemerkt: „durch deinen Namen", d. i. „dadurch, dass du dich als Jahve, der Gott Israels offenbarest" und giebt damit in der Hauptsache die gewöhnliche Erklärung wieder. Die oft zu lesende Behauptung, dass שם das „Wesen" oder das „geoffenbarte Wesen" [4]) sei, wird sich schwerlich halten lassen; aber richtig ist, dass der שם Gottes parallel gebraucht wird mit גבורה Ps. 54_3, mit יד חזקה, זרע נטויה I Kön. 8_{42}, wie es scheint, auch mit אמונה וחסד. Der „Name" scheint somit das machtvolle (Offenbarungs-)Walten Gottes zu bezeichnen. Richtiger würde es m. E. jedenfalls sein, zu sagen, dass mit dem שם Jahves, seiner Bezeichnung, seinem Namen, für jeden Israeliten sich naturgemäss und unwillkürlich der Gedanke an seine Macht- und Gnadenthaten verbindet, der Name, so bald er gesprochen oder gehört wird, dieselben repräsentiert. Wenn nun aber hier gesagt wird, dass die Gemeinde „in Verbindung mit" oder meinetwegen „durch den Namen" Gottes etwas erreichen, ihre Feinde zertreten will, so ist — die alte Erwägung — das doch nur so vorstellbar, dass sie ihn be-

1) Handkommentar zum a. T.

2) wenn im Urtext בשם stand und nicht etwa in nomine = ἐν (τ.) 'νόματι eine inkorrekte Wiedergabe für לשם ist, wie Sir. 47_{13} *οἶκον ἱστάναι ἐπ' ὀνόμ.* für לשמו.

3) falls nicht statt נדגל zu lesen ist נגדל (Septuag.) oder נגיל.

4) Auch Boehmer: „Das Innere, das Wesen Jahves", p. 29.

nutzt, — dass sie ihn anruft: die Hülfsquellen, die im Schem Gottes liegen, werden **für die Gemeinde** erst erschlossen, das Offenbarungswalten Gottes wird **für sie** erst wirksam, wenn sie den Namen verwertet. Durch die Anrufung und Verwendung des Namens Jahves im Kultus oder ausserhalb desselben erlangt, erzwingt die Gemeinde seinen Beistand: „wir werden unsere Widersacher zertreten unter, durch Anrufung deines Namens". (Das ב gewinnt auch hier, wie an einigen anderen Stellen, instrumentale Bedeutung). Wir haben hier im Grunde nur eine Spezialisierung des schon besprochenen Wortes Davids I Sam. 17_{45} [1]).

Das Gleiche gilt für Ps. 124_8: „unsere Hülfe steht, ist im Namen Jahves, in der Anrufung, im Gebrauch des Namens Jahves" und für Ps. 20_8, wenn der Text ursprünglich lautete: ואנחנו בשם יהוה אלהינו נגביר „und wir sind stark durch die Anrufung des Namens Jahves, unseres Gottes". Ps. $118_{10.\,11.\,12}$ ist das dreimalige אמילם schwerverständlich; das zu dem Refrain gehörige בשם יהוה ist zweifellos: „unter, durch Anrufung, Verwendung des Namens Jahves" [2]).

Gänzlich zu versagen scheint nun freilich unsere Erklärung von בשם, die sich bisher als die natürlichste und einfachste bewährt hat, an den beiden noch restierenden Psalmstellen Ps. 54_3 und 89_{25}, namentlich an der ersteren. Hier heisst es: אלהים בשמך הושיעני ובגבורתך חדינני. Gott selbst ist hier das Subjekt. Da scheint unsere Grundbedeutung unmöglich zu sein; beachte obendrein den Parallelismus von בשמך und בגבורתך. „Der Name Gottes ist wieder der sich offenbarende Gott", bemerkt Baethgen, und der neueste Psalm-Kommentar (Duhm): „Der „Name" Jahves, durch den der Dichter gerettet zu werden hofft, . . . bedeutet also wohl eine Machtäusserung der Gegenwart Jahves im Tempel". Demnach scheint sich als beste Erklärung zu empfehlen: durch dein machtvolles Walten, deine Offenbarung. Aber abgesehen davon, dass damit eine nach den bisherigen

---

1) Zeller, Bibl. Handwörterbuch, s. v. „Name": „im festen Vertrauen auf ihn, auf seine Hilfe, seine Verheissungen". Dass das nur als Versuch, den event. möglichen Sinn wiederzugeben, aber nicht als Erklärung gewertet werden darf, liegt auf der Hand.

2) Auch hier liegt die instrumentale Fassung nahe. Vgl. Septuag.: *τῷ ὀνόματι.*

Beobachtungen ganz singuläre Bedeutung von בשם konstatiert würde, wird diese auch durch die grosse Schwierigkeit gedrückt, dass bei ihr die eigentliche Bedeutung von שם, als Bezeichnung, als Eigenname Gottes, vollkommen beiseite gesetzt wird. שם bedeutet (cf. bereits oben p. 34) ja nicht das Walten Gottes in der Welt bzw. in Israel, sondern mit dem göttlichen Namen verbindet sich für den Israeliten ohne weiteres die Vorstellung seiner Macht- und Gnadenthaten; der „Name" ist, aber immer als Name, Inbegriff derselben, ja vielleicht ist er eine Art Macht [1]) Gottes (cf. die Parallele mit גבורה, vgl. p. 34); aber die Grundbedeutung des Begriffs ist darum nicht verloren.

Indes, auch wenn die gängige Auffassung von בשמך an unserer Stelle nicht so grosse Schwierigkeiten böte, würden wir schon nach hermeneutischen Grundsätzen gehalten sein, dieselbe nicht eher anzunehmen, als geprüft ist, ob nicht die bisher gefundene Grundbedeutung von בשם auch hier ausreicht. In Wirklichkeit liegt dieselbe auch hier vor, wenn auch nur in letzter Linie. So gewiss der „Name Gottes" und Gott im a. T. aufs engste verknüpft sind, oft fast identisch erscheinen, so wenig verschwindet an derartigen Stellen das Bewusstsein von der Bedeutung von שם vollständig. Richtig bemerkt Gesenius, Thesaurus, שם bedeute (in den betr. Fällen) Deus quatenus ab hominibus invocatur, celebratur [2]). Für die Gemeinde des zweiten Tempels jedenfalls (vgl. das Deuteronomium!), vermutlich auch für die des ersten, ist der „Name" Gottes, das nomen, zugleich numen (und zwar numen, das im Tempel zu Jerusalem seinen besonderen Sitz hat), aber — und das ist wohl zu beachten — numen, sofern es eben nomen ist, d. h. angerufen und verehrt wird: der שם י' ist der in der und durch die Anrufung [3]) gegenwärtige und wirkende Jahve, das durch die Anrufung, Nennung des Namens bedingte [4]), ermöglichte Machtwirken Jahves [5]). So heisst es Ps. 20_2:

1) Cf. Teil II.

2) Vgl. Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte², p. 277, Anm. 1: der Name Jahves sei so viel als der angerufene Gott.

3) also besonders im Tempelkultus!

4) Vgl. auch Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, p. 121. 124.

5) Vgl. Duhm zu Ps. 20_2: „der Name des Gottes Jakobs be-

„der Name des Gottes Jakobs hebe dich empor." Die Anrufung Jahves, die Verwendung seines Namens ist eine höchst reale Macht. Von hier wird unsere Stelle verständlich, und klar, dass auch hier in Analogie mit dem bisher festgestellten Gebrauch von בשם zu erklären ist: „unter oder durch Anrufung, Anwendung deines Namens hilf, rette uns" [1]). Zweifellos hat die Wendung hier etwas Formelhaftes; es liegt eine Breviloquenz vor, aber eine Breviloquenz, die für den Juden ohne weiteres verständlich war. Der Dichter (resp. die Gemeinde) erwartet Hilfe von Gottes machtvollem Walten, aber er weiss auch, dass dasselbe für ihn wirklich werden kann nur durch die Anrufung, den Gebrauch des Namens Gottes. Die kultische oder auch ausserkultische Anrufung und Verwendung des Namens, schliesslich der Name selbst ist das Mittel, durch das die Hilfe möglich ist. Vermutlich wird eine recht massive Auffassung den Sinn unseres Psalmwortes am besten treffen. „Hilf mir durch Verwendung, Gebrauch deines Namens", nämlich als einer Formel oder als eines Amulettes [2]). Vgl. Anm. 3.

In ähnlicher Weise ist auch Ps. 89_{25} zu verstehen.

---

zeichnet die Gegenwart des im Kult verehrten Numens in vorsichtiger Weise".

1) Ich freue mich, in Schenkels Bibellexikon s. v. „Name" p. 283 (von Wittichen) die gleiche Übersetzung von Ps. 54_{3} zu finden. Die kurzen Bemerkungen Wittichens über das alttest. „im Namen" sind mit das beste, was ich über die Formel בשם gefunden habe; Wittichens Bemerkungen über den neutest. Gebrauch fallen demgegenüber sehr ab.

2) In dieser Auffassung werde ich nachträglich bestärkt durch die eben erschienene Erklärung Gunkels von Ps. 20 in der Chr. W. 1901, No. 24. G. bemerkt zu V. 2: „es schirme dich der Name des Gottes Jakobs": „Das Wort vom Schutz durch den göttlichen Namen darf man sich vielleicht ganz konkret vorstellen: der König mag den Namen Gottes an irgend einer Stelle des Körpers, etwa am Arm, eintätowiert oder im Siegelring eingegraben getragen haben (vgl. Offenb. Joh. 19_{16})."

3) Die obige Erklärung von בשם Ps. 54_{3}. 89_{25} habe ich auch nach Einsicht in das Buch Giesebrechts im wesentlichen unverändert gelassen. Dass ich mit G. in der religionsgeschichtlichen Auffassung von שם יהוה durchaus übereinstimme, ist im Vorwort gesagt und ergiebt sich aus dem 2. Teil meiner Arbeit, übrigens auch aus kurzen Andeutungen oben im Text — über Andeutungen konnte ich im Zu-

Gruppe 2 (vgl. p. 23f.).

Die Gruppe 2 umfasst nur zwei, allerdings verhältnismässig oft vorkommende Phrasen, die ausschliesslich der **prophetischen** Sprache angehören: „reden" (דבר) בשם Jahves resp. anderer Götter, Exod. 5 23. Deut. 18 19. 20. 22. I Kön. 22 16. I Chr. 21 19. II Chr. 18 15. 33 18. Jer. 20 9. 26 16. 29 23. 44 16. Sach. 13 3. Dan. 9 6, und „weissagen" (נבא, bzw. התנבא) בשם Gottes. Die letztere Wendung findet sich, abgesehen von Esr. 5 1, nur bei Jeremia (Jer. 11 21. 14 14. 15. 23 25. 26 9. 20. 27 15. 29 9. 21). Die beiden Wendungen sind im wesentlichen synonym. Die, wie es scheint, unbestrittene [1]) Erklärung dieses בשם ist: im Namen, im Auftrage, mit der Autorität: jussu dei, auctoritate divina (Gesenius, Thesaurus); also unser deutsches: im Namen. Dieselbe giebt in der That einen guten Sinn, und wenn man z. B. Deut. 18 18. 19 ansieht, scheint sie gefordert zu sein. Die Propheten reden im Auftrage Gottes, als seine Boten.

Indes, nachdem die bisherige Untersuchung das Resultat ergeben hat, dass in den bis jetzt besprochenen Verbalverbindungen, d. h. aber in der überwiegenden Mehrzahl derer, die hier überhaupt in betracht kommen, בשם eine andere Grundbedeutung hat, haben wir das Recht, auch hier die hergebrachte Auslegung auf ihre Richtigkeit zu prüfen. —

בשם = jussu et auctoritate würde eine Qualifikation, eine Autorisierung aussagen. Das kann aber בשם in Verbindung mit נבא und דבר nicht bedeuten, wie ein Blick in die fraglichen Stellen ohne weiteres zeigt. Deut. 18 19 ff. werden von den wahren Propheten solche unterschieden, die im Namen

---

sammenhang der sprachlichen Untersuchung nicht hinausgehen. Die Formel בשם Ps. 54 3 versteht G. der **Sache** nach wie ich. Wenn ich nicht wie er (p. 41) einfach „durch deinen Namen" übersetze, sondern die oben gezeichneten Hilfslinien zum Verständnis ziehe, so meine ich dazu genötigt zu sein 1) durch den von mir nachgewiesenen sonstigen Gebrauch von בשם, 2) durch die Beobachtung, dass dies Machtmittel, -wesen, das mit שם bezeichnet wird, als solches nur durch seine Nennung, seinen Gebrauch wirksam werden kann.

1) Abgesehen von Boehmer. Dagegen erklärt auch Brandt, a. a. O. p. 570. 571: „im Namen" = „auf Autorität von", „kraft Vollmacht, verliehen durch".

anderer Götter reden, und solche, die in Vermessenheit reden, was Jahve nicht gesagt hat, — aber doch im Namen Jahves, 18_{22}. Und bei Jeremia wird immer wieder von falschen Propheten geredet, die „im Namen Jahves“ Lüge weissagen, Jer. 14_{14}. 23_{25}. 27_{15}. $29_{9.23}$. Sach. 13_{3}. Nicht nur die wahren, auch die Lügenpropheten reden „im Namen Jahves“. „Im Auftrage Jahves“ kann demnach der Ausdruck zweifellos nicht bedeuten. Ungesucht und ungezwungen stellt sich hier unsere Grundbedeutung ein: das Reden, Weissagen der wahren und falschen Propheten vollzog sich in Berührung, in Verbindung mit dem Namen Jahves, d. h. unter Nennung des Namens. Das wird durch einen Blick in den Text auch bestätigt. Jer. 23_{17} zeigt uns, in welcher Weise die Lügenpropheten בשם י׳ redeten: sie sagten: דבר יהוה. Und wie die Propheten Jahves im Namen Jahves weissagten, ist zur Genüge bekannt: wir brauchen uns nur an die immer wiederkehrenden Wendungen כה אמר יהוה, נאם יהוה und ähnl. zu erinnern. — Die wahren Propheten waren allerdings von Jahve gesandt, von ihm beauftragt, Jer. 14_{14}. $23_{21.32}$, sie redeten מפי יהוה; aber das alles will nicht der Ausdruck בשם יהוה besagen [1]). Der besagt vielmehr zunächst nur, dass sie vor oder in ihrer prophetischen Rede den Namen Jahves nannten und bekannten, als dessen, von dem sie das Wort erhalten, dessen Geist über sie gekommen sei, der eigentlich das redete, was sie redeten; weshalb denn auch oft die Rede Jahves in die des Propheten übergeht und umgekehrt. בשם ist auch hier = unter Nennung des Namens [2]), wie an allen andern Stellen, nur ist hier nicht (oder scheint nicht) ein betendes An- und Ausrufen gemeint. Wir könnten etwa übersetzen: unter Berufung, das Wort aber im eigentlichen Sinn gefasst.

Nicht anders wird בשם in der rabbinischen Terminologie verwertet, wenn es in den talmudischen Distinktionen immer wieder heisst: Rabbi X sagte בשם von Rabbi Y. Nicht „kraft Vollmacht oder Autorität“; sondern der Ausdruck besagt, dass Rabbi X diese oder jene Entscheidung als Meinung des Rabbi Y

---

1) Sonst könnte er nicht von den Lügenpropheten gebraucht werden.

2) Vgl. auch Giesebrecht, a. a. O. p. 24.

weitergiebt, indem er dessen Namen dabei nennt; בשם ist die einfachste Zusammenfassung etwa des Satzes: Rabbi Y hat gesagt . . . .

Von hier aus konnte [1]) sich allerdings für בשם leicht der Sinn von „im Auftrage“ entwickeln. Ich finde indes nur eine Stelle, an der בשם eine derartige Bedeutung haben könnte, Jer. 29 25. Jahve lässt dem Semaja durch Jeremia sagen: יען אשר אתה שלכת בשמכה ספרים, „weil du in deinem Namen Briefe geschickt hast . . . .“ Der Brief beginnt trotzdem, v. 26: יהוה נתנך כהן . . . . Hiernach scheint בשמכה zu heissen etwa: auf deine eigene Autorität hin, im Gegensatz zu einer Ermächtigung durch Jahve. Beachtet man freilich, dass nach dem בשמכה V. 25 in dem Brief selbst Jahve als die Autorität genannt, dass gerade bei Jeremia die Pseudopropheten als בשם יהוה redend bezeichnet und an den Pranger gestellt werden, endlich dass die allerdings sehr abweichende und korrumpierte Septuag. an dieser Stelle (*οὐκ ἀπέστειλα*) *τῷ ὀνόματί μου* liest, so erscheint das בשמכה mit seiner ganz ungewöhnlichen Bedeutung (vgl. noch V. 23 בשמי im gewöhnlichen Sinn) immerhin auffallend, und man ist versucht, statt בשמכה ein בשמי in der bei Jer. üblichen Bedeutung (vgl. V. 26) zu vermuten. — Doch mehr als eine Vermutung soll damit nicht ausgesprochen sein. Ist בשמכה zu lesen, so ist (vgl. Gruppe 3) die zunächst sich bietende Bedeutung auch noch nicht: „in deiner Autorität“, sondern „unter deinem Namen“, unter Gebrauch deines Namens, mit deiner Namensunterschrift [2]), vgl. I Kön. 21 8, cf. unten. Verbindet sich damit etwa, was leicht möglich, der Sinn: in kraft deiner Autorität, so wäre dieser Gebrauch der Wendung eine Ausnahme, aus der Konsequenzen für die sonstige Verwendung nicht gezogen werden dürfen.

Gruppe 3 (vgl. p. 24).

Eng verwandt mit דבר בשם, נבא, התנבא sind die wenigen Phrasen der 3. Gruppe, die בשם auch als Gut, wenn auch

---

1) Mehr kann nicht gesagt werden.

2) Wie ich jetzt sehe, auch Giesebrecht, p. 17.

nur sehr seltenes, der profanen Sprache zeigen (I Kön. 21$_{8}$. I Sam. 25$_{5.\,9}$. Esth. 2$_{22}$. 3$_{12}$. 8$_{8.\,10}$[1]); ferner die hebräische Vorlage von I Makk. 14$_{43}$; event. Jer. 29$_{25}$, cf. oben). Nach dem bisherigen dürfen wir füglich auch hier die Grundbedeutung von בשם vermuten. Die Erklärung „nomine et auctoritate“ (Gesenius, Thesaurus) versagt. Wenn Isebel an die Vornehmen einen Brief בשם אחאב schrieb, so that sie es nicht „im Auftrage Ahabs“, sondern sie schrieb „in Verbindung“ mit dem Namen, d. h. unter Verwendung des Namens Ahabs, der in diesem Fall nicht genannt, sondern geschrieben wurde; Isebel schrieb in den Brief und unter den Brief den Namen Ahabs; wie sie ja auch Ahabs Siegel benutzte. Wir würden hier etwa übersetzen: „unter dem Namen Ahabs“. Ebenso Esth. 3$_{12}$. 8$_{8.\,10}$[2]). I Makk. 14$_{43}$. Und wenn David seinen Leuten be-

1) Die Inkongruenz mit der Tabelle der griechischen Bibel, vgl. oben, rührt daher, dass die betr. Stellen im Estherbuch anders übersetzt sind.

2) Die griechische Version des Esther-Buches hat allerdings das 2. בשם המלך in Esth. 8$_{8}$ übersetzt: *τοῦ βασιλέως ἐπιτάξαντος*. Aber abgesehen davon, dass die Version ja natürlich nicht massgebend für das Verständnis des Originals ist, hat der Übersetzer dieses Buches auch sonst ziemlich frei mit dem Text geschaltet (2$_{22}$ wird בשם מרדכי einfach ausgelassen). Im übrigen bestätigt er durch seine sonstige Übertragung unserer Formel nur unsere oben gegebene Interpretation. Esth. 3$_{12}$ und 8$_{10}$ wird בשם המלך אחשורש wiedergegeben durch *δι᾽ Ἀρταξέρξου βασιλέως* bzw. *διὰ τοῦ βασιλέως*. Die Übersetzung ist frei (vgl. überhaupt die Kürzung 3$_{12}$!), kann aber nur bedeuten, dass „unter dem Namen“, unter Verwendung des Namens des Königs die Briefe verfasst wurden. Ebenso ist es mit der Wiedergabe des ersten בשם המלך durch *ἐκ τοῦ ὀνόματός μου*. Das — gutgriechische — *ἐκ τοῦ ὀνόματός τινος* bedeutet genau genommen zunächst nicht, wie Brandt p. 570 mit Berufung auf die von Passow angeführten Stellen, Diod. XVIII, 57. 60, meint: „auf Autorität von“, „kraft Vollmacht“ Br. p. 570, sondern ist unser „unter dem Namen“, d. h. unter Verwendung des Namens, unter Berufung auf den Namen, — was im Text als Bedeutung von בשם in diesen Verbindungen aufgewiesen ist. Das wird deutlich z. B. aus einer Stelle bei Joseph., Antiquit. XIV, 8$_{3}$: *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Στράβων ὁ Καππάδοξ λέγων ἐξ Ἀσινίου ὀνόματος οὕτως .... ἐξ Ὑψικράτους ὀνόματος λέγει οὕτως*, cf. noch XIII, 11$_{3}$. Auch die bereits genannten Stellen aus Diodor XVIII, 57. 60 sind nur so zu verstehen. Dass hier der Übergang in die Bedeutung „in Autorität“, „kraft Vollmacht“ nahe lag, ist schon oben zugegeben. Für dies Verständnis von *ἐκ τοῦ ὀνό-*

fiehlt, I Sam. 25_5 וּשְׁאֶלְתֶּם־לוֹ בִשְׁמִי לְשָׁלוֹם, so heisst das, sie sollen Davids Namen nennen als desjenigen, der Nabal seinen Gruss entbietet: indem sie etwa sagen: David lässt dir seinen Gruss sagen. Ähnlich I Sam. 25_9. Esth. 2_{22}.

Damit ist die Reihe der Wendungen mit בְּשֵׁם, die für unsere Frage in betracht kommen, beschlossen [1]). Das Resultat der Untersuchung ist dieses, dass בְּשֵׁם (mit einem Genitiv resp. Personalpronomen) als nähere Bestimmung zum Verbum resp. ganzen Satz, in der Hauptsache Eigentum der kultischen und religiösen Sprache Israels, nur ausnahmsweise in der profanen Sprache gebraucht, überall die gleiche Bedeutung hat, nämlich „in Verbindung, Gemeinschaft mit, d. h. unter, mit Nennung resp. Ausrufung des Namens“ [2]). Die lokale Bedeutung von בְּ, die in der Wendung zugrunde liegt,

---

ματός μου Esth. 8_8 sind noch besonders beweisend einige Stellen in Papyri und Inschriften, die mir aufgestossen sind: Grenfell and Hunt, New classical fragments and other greek and latin papyri, Oxf. 1897, No. LXXI (244—248 A. D.), Col. 2, p. 112: *μηδὲ ἐξέστω ἡμῖν προσενεγκ(ε)ῖν γράμματα ἐξ ὀνόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν* . . .; ferner Corp. Inscript. Graec. (Sizilien und Italien, 1890) No. 956, Rom 313 n. Chr., an drei Stellen, Z. 17. u. 24 u. B. Z. 7.

1) Ich notiere hier die schon p. 20, Anm. 1 erwähnten Stellen des Henochbuches, an denen, nach den deutschen Übersetzungen des äthiopischen Textes zu urteilen, vielleicht ein בשם, בשום stand und an denen eine Weiterentwickelung der Grundbedeutung der Phrase vorzuliegen scheint: 71_{17}. 55_4. 48_7b. 53_6. 41_8. 71_{15}. 61_{13}. (46_8). Die Übersetzungen stimmen nicht überall überein. Eine genauere Besprechung würde für mich wertlos sein, da ich des Äthiopischen unkundig den genauen Sinn des betr. äthiopischen Äquivalents nicht feststellen kann. Sie wäre auch unnötig. Selbst wenn man an dieser oder jener Stelle auf eine eventuelle andere Bedeutung des eventuell vorauszusetzenden בשם, בשום schliessen müsste, würde das Gesamtresultat der obigen Untersuchung in keiner Weise alteriert.

2) Selbst für den Fall, dass an den verschwindend wenigen Stellen der 3. Gruppe die Bedeutung „unter, mit Nennung“ in die Bedeutung von „im Auftrage“, „im Namen“ (in unserem gewöhnlichen Sinn) hinüberzuspielen anfangen sollte — mehr kann nach den obigen Ausführungen keinesfalls gesagt werden. —, würde an diesem Resultat in der Hauptsache nichts geändert.

spielt dabei, wie an einzelnen Stellen schon bemerkt wurde, bisweilen in die des ב instrumenti hinüber.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass בשם in gleichem Gebrauch und Sinn sich auch in der rabbinischen Sprache findet, z. B. Sanhedr.[1]) VII, 8 קלל בשם und קלל בכנוי, fluchen mit dem Namen (Tetragramm), bzw. einem Beinamen. Berach. IX, 5 שאל את שלום בשם grüssen mit Anwendung, Aussprechung des Namens[2]) (Tetragramms). Jer. Avoda zara[3]) II p. 40d לחש בשם. Oder רפא בשם „heilen unter Anwendung, Aussprechung des Namens ....“, cf. Edzard, Avoda zara p. 313, u. s. Auf eine andere Parallele ist bereits p. 39 aufmerksam gemacht.

β. Die griechischen Formeln.

Damit haben wir nun aber auch zugleich die Bedeutung der griechischen Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* in der Septuaginta, auf die es uns im Zusammenhang ankommt, festgestellt, — allerdings unter Vorbehalt der Prüfung durch die sprachliche Umgebung der griechischen Bibel. Diese Prüfung würde die gegebene Erklärung dann — zwar nicht ohne weiteres in Frage stellen, aber doch der Revision unterwerfen, wenn sich zeigte, dass in der sprachlichen Umgebung der griechischen Bibel unsere Verbindungen, als nähere Bestimmung zum Verbum gebraucht, einen anderen und zwar ausgeprägten Sinn haben. Dass das nicht der Fall ist, wird die Prüfung selbst zeigen. —

Wenn auch nicht durchweg und nicht sklavisch[4]), geben die alexandrinischen Übersetzer unser בשם in der Regel bald durch

1) Auf diese und die folgende Stelle machte Herr Prof. Schürer mich aufmerksam. — Vgl. auch Dalman, Worte Jesu, p. 150.

2) Im Zusammenhang dieser Stelle tritt die Richtigkeit unserer Erklärung besonders deutlich hervor, cf. dort.

3) Cf. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, s. v. פנדירא. Es handelt sich im Zusammenhang um das Zaubern mit dem Namen Jesu.

4) So wird קרא בשם י׳, neben *ἐπικαλ. ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.*, in sicherem griechischen Takt vielfach wiedergegeben durch *ἐπικαλ. τὸ ὄνομα* Gen. 4_{26}. 13_{4}. 21_{33}. 26_{25}. Ps. 79_{6}. 80_{19}. 105_{1}. $116_{4.13}$ (= 115_{4}). Joel 3_{5} (2_{32}). Zeph. 3_{9}. Sach. 13_{9}. (Jes. 12_{4}). Jer. 10_{25}; *καλεῖν τῷ ὀν.* Exod. 34_{5}; Am. 6_{10}: הזכיר בשם יהוה *ὀνομάσαι τὸ ὄνομα κυρίου.* — Bei der Über-

ἐν (τῷ) ὀν. bald durch ἐπὶ (τῷ) ὀν. wieder; sie verfahren übrigens darin durchaus nicht gleichmässig [1]); der eine scheint ἐν, der andere ἐπὶ mehr vorzuziehen. Schon oben ist darauf hingewiesen und gezeigt, dass die beiden Präpositionen nach ihrem Gebrauch in dieser Verbindung in der Septuag. einen beachtenswerten Unterschied nicht verraten; schwerlich wird sich auch ein solcher konstatieren lassen; und wenn eine feine Nüance, natürlich, für den Griechen vorhanden gewesen ist, so fällt sie jedenfalls für uns nicht ins Gewicht. Beide Präpositionen eigneten sich ja nach ihrer Grundbedeutung, die wie bei allen Präpositionen eine lokale ist, gut zur Wiedergabe des ב in בשם: beide bezeichnen das In-, An- Auf-einander, bzw. das Neben- und Mit-einander von Dingen und Handlungen (cf. Kühner, Gramm.[2] zu ἐν und ἐπί).

Ἐν und ἐπὶ (τῷ) ὀνόματί τινος heissen somit [2]) „unter, mit Nennung, bzw. Aus- Anrufung des Namens . . . .“, — was nach der allgemeinen Bedeutung von ἐν und ἐπὶ schon oben p. 25 von vornherein vermutet werden musste. Sie besagen, dass die betr. Handlungen oder Geschehnisse sich abspielen unter Verwertung, d. i. Nennung, Anrufung des Namens Gottes oder eines Menschen. Das

---

setzung von נשבע בשם wird vielfach der einfache Dativ gewählt, Levit. 19_{12}. Deut. 6_{13} B (Bab AF ἐπί). Deut. 10_{20} B (AF ἐπί). Jes. 48_{1}. Jer. 12_{16}. 51 $(44)_{26}$. Sach. 5_{4}. Ebenso bei προφητεύειν Jer. 33 $(26)_{9}$ (א ἐπί). 33 $(26)_{20}$ (A ἐπί). 34_{12}. (27_{15}); ferner einmal bei λειτουργεῖν Deut. 18_{7}.

1) Eine Untersuchung der Eigenart und der Unterschiede der Übersetzungen der einzelnen Bücher wäre sehr wichtig. Nur geringe Anfänge sind dazu gemacht. Thiersch, De pentateuchi versione Alexandr.; Frankel, Über den Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik; Jacob, Das Buch Esther bei den Septuag. Zt. f. a. W. 1890.

In unserem Falle z. B. bevorzugt der Übersetzer des Deut. sichtlich ἐπί, 8 (10) Mal, ἐν 1; ebenso der von Jesaja, ἐπὶ 7, ἐν —; und der bzw. die Übersetzer des Jerem., ἐπὶ 7 (8), ἐν 1 (2). Dagegen kommt in den Psalmen nur ἐν vor, 14; bevorzugt gegenüber ἐπὶ wird ἐν von den Hermeneuten der Chronik, 9 (10) [ἐπὶ 3], der Königsbücher, 9 [ἐπὶ 2] und der Samuelisbücher, 5 [ἐπὶ 2]. — Bei dieser Zählung sind mitgerechnet und durften mitgerechnet werden auch die p. 20, Anm. 2 angeführten Verbindungen mit ἐν und ἐπὶ τ. ὀν., die sonst für uns ausserhalb der Betrachtung bleiben.

2) In den hier in betracht kommenden Verbindungen, p. 21 ff.

logische Subjekt von *ἐν*, resp. *ἐπὶ τ. ὀν.* ist in den meisten Fällen das Subjekt des betr. Verbums, aber nicht notwendiger Weise, vgl. z. B. Ps. 54_{3}. 89_{25}.

Demnach bedeutet *ὀμνύναι, καταρᾶσθαι, εὐλογεῖν ἐν, ἐπὶ (τῷ) ὀν.*: „schwören, fluchen, segnen unter Nennung des Namens . . .“. Indes — es wird wohl nicht nötig sein, das im einzelnen durchzuführen, da die griechischen Phrasen oben zusammengestellt und die ihnen entsprechenden hebräischen Wendungen besprochen sind, bzw. nach den obigen Ausführungen das Verständnis in den einzelnen Fällen klar ist.

Es ist selbstverständlich, dass *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* dann auch denselben Sinn in denjenigen Verbindungen haben, bei denen ihnen ein בשם in der hebräischen Vorlage nicht entspricht. So heisst *προσεύχεσθαι ἐν ὀν. κυρίου* I Kön. 8_{44} (kein hebr. Äquivalent) natürlich „beten unter Anrufung des Namens des Herrn“, *ψάλλειν ἐν τ. ὀν. σου* II Sam 22_{50} (לשמך) „lobsingen unter Ausrufung deines Namens“, ebenso *ἐξομολογεῖσθαι ἐν τ. ὀν.* Ps. 44_{9} (שמך ... נודה). Während I Chr. 16_{10} der hebräische Text lautet: „rühmt euch seines heiligen Namens“ (התהללו בשם קדשו), ist die Septuag. zu übersetzen: „lobsinget unter Ausrufen seines heiligen Namens“ (*αἰνεῖτε*). Vgl. noch bei Deut. 17_{12} den hebräischen und den griechischen Wortlaut! Maleachi 1_{11} A *ἐπὶ τῷ ὀνόμ. μου*, cf. oben p. 22 (לשמי, Bא *τῷ ὀν.*), wäre zu übersetzen: „und an jedem Ort wird Rauchopfer dargebracht (bzw.: bringet dar, *προσαγάγετε*) unter Anrufung seines Namens“. Und wenn Sir. 47_{13}, vgl. p. 22, in *ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ* (לשמו) kein Versehen vorliegt[1]), so muss in Analogie mit I Kön. 18_{32} (Jubil. 49_{19}) übersetzt werden: „damit er ein Haus errichte unter Anrufung seines Namens“[2]).

1) Ebendahin gehört das nicht zu lokalisierende „Schrift“-Zitat des Barnabasbriefes 16_{6}.

2) Unserer Erklärung entziehen sich von den oben, p. 21ff., registrierten Stellen nur zwei, Jos. 9_{9} und Ez. 16_{15}, an denen besondere Umstände obwalten. Jos. 9_{9}: *ἥκασιν οἱ παῖδές σου ἐν ὀνόματι κυρίου . . .* לשם יהוה, könnte, sprachlich angesehen, ja allerdings wiedergegeben (cf. I Sam. 17_{45}. II Chr. 14_{10}. (11). Mich. 4_{5}) werden: „deine Knechte sind gekommen unter Anrufung des Namens Jahves“. Aber der Zusammenhang spricht dagegen. Die Erklärung siehe unten 2. Kap., 1. Abschn. — Ez. 16_{15} (*κατεπεποίθεις ἐν τῷ κάλλει σου καὶ ἐπόρνευσας*

Die Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* in dem herausgearbeiteten Sinn haben nun aber nicht nur ein papiernes Dasein in den Papyros-Rollen der Septuag. geführt, sondern sind auch Eigentum der *lebenden* Sprache der alexandrinischen, überhaupt der griechisch redenden Juden geworden bzw. gewesen. Infolge des Einflusses, den die griechische Version der heiligen Bücher auf diese Kreise gewinnen musste und gewann, mussten diese Formeln in die religiöse Sprache eindringen, vielleicht aber *waren* sie schon im Kurs, ehe sie von den Übersetzern schriftlich kodifiziert wurden. Der von ihnen wiedergegebene Begriff war für die religiöse Vorstellungswelt und die religiöse Sprache der Juden ein so wichtiger und so gängiger, dass er für die Sprache der hellenistischen Juden nicht lange ohne griechisches Äquivalent bleiben konnte. Wir müssten und dürften dies Vorhandensein unserer Formeln in der gesprochenen Sprache der hellenistischen Juden mit Sicherheit folgern, auch wenn wir keine unmittelbaren Beweise dafür hätten. Wir haben aber Beweise, und zwar nicht nur in den neutest. Schriften (cf. darüber unten), sondern schon in der Septuag. selbst. Wenn der Übersetzer der Königsbücher I Kön. 8_{44} zu dem *προσεύχεσθαι*, ohne hebräisches Äquivalent, ein *ἐν ὀνόματι κυρίου* hinzufügt, wenn Ps. 44_{9} שמך . . . . נודה׃ mit *ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐξομολογησόμεθα*, II Sam. 22_{50} [1]) לשמך אזמר mit *ἐν τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ*, Deut. 17_{12} לשרת . . . את יהוה׃ mit *λειτουργεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου* oder I Chr. 16_{10} התהללו בשם קדשו mit *αἰνεῖτε ἐν ὀνόματι ἁγίῳ αὐτοῦ* wiedergegeben wird, wenn also die Übersetzer *ohne* den Zwang des hebräischen Originals [2]) die Formeln in dem bezeichneten Sinn verwenden, so ist das ein sprechender Beweis dafür, dass ihnen dieselben bereits in succum et sanguinem übergegangen und ein gebrauchtes Gut der lebenden jüdisch-hellenistischen Sprache waren [3]).

ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου) ist *ἐπὶ τ. ὀν.* Wiedergabe von על שמך. שם bedeutet hier offenbar soviel wie „Ruf“ „Ruhm“; dem entsprechend ist auch der griechische Ausdruck zu erklären. Die Stelle fällt aus dem Rahmen unserer Phrasen heraus.

1) In der Parallelstelle Ps. 18_{50}: *τῷ ὀνόματι.*

2) Vgl. noch Jer. 23_{13} AQ.

3) Oben p. 40 u. 42 Anm. 2 ist vermutet, dass bei bestimmten, allerdings nur verschwindend wenigen, Verbalverbindungen aus der Be-

bb. *In der Profangräcität.*

Zur Kontrolle der hier gegebenen Erklärung unserer Formeln in der jüdischen Gräcität ist nun aber noch die sprachliche Umgebung der alexandrinischen Bibelübersetzung zu prüfen. Wir haben zu fragen, ob und in welchem Sinn die rein griechische Sprache diese Verbindungen kannte und einen Beitrag zum Verständnis unserer Formeln liefert. Auch abgesehen von diesem Zweck müssten wir diese Prüfung anstellen, nämlich als Unterbau für die neutest. Untersuchung, weil ja die Profangräcität als eine Quelle der neutest. Idiome in betracht zu ziehen ist.

Die früher vielfach vertretene Anschauung, dass das *ποιεῖν τι ἐν τ. ὀν. τινος* der Profangräcität fremd sei [1]), scheint sich, soweit ich urteilen kann, zu bestätigen. Soweit die vorhandenen Hilfsmittel, Indices, Lexika, Speziallexika, spezielle grammatische Untersuchungen, es ermöglichen, habe ich die ältere und die dem n. T. etwa gleichzeitige griechische Litteratur auf das Vorkommen unserer Wendungen untersucht. Sehr viel Erfolg versprach ich mir von den Dokumenten der hellenistischen Vulgärsprache, den Inschriften, vor allem den Ostraka und Papyri. Abgesehen von einem Teil der Inschriften [2]) habe ich die bisher

---

deutung von בשם „unter, bei Nennung“ sich leicht der Sinn „im Auftrage“, „kraft Autorität“ entwickeln konnte. Dasselbe gilt natürlich für das entsprechende *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματι*. Ja es ist wenigstens die Möglichkeit in Anschlag zu bringen, dass die ursprünglich auf semitischem Boden gewachsene Phrase auf griechischem Boden sich noch mehr in dieser Richtung entwickelte und die abgeschliffenere Bedeutung häufiger erhielt. Vgl. dazu das unten im 2. Abschn. über Joh. Bemerkte, vielleicht auch die p. 42, Anm. 1 aufgeführten Henochstellen. Bestimmte Spuren davon sind mir indes in der dem neuen Testament zeitlich benachbarten griechischen Litteratur nicht begegnet: es muss vorläufig bei der Konstatierung der Möglichkeit bleiben.

1) Buttmann, Gramm. d. n. T. § 147, 10. Cremer, Bibl.-theolog. Wörterbuch s. v. *ὄνομα*.

2) Durchgesehen sind die Inschriften von Lydien, Mysien, Bithynien, Carien, Phrygien, Galatien, Paphlagonien, Pontus, Cappadocien, Lycien, Pamphylien, Pisidien, Cilicien, Syrien, Mesopotamien, Medien, Ägypten, Äthiopien, Cyrenaica. C. J. Gr. II u. III. — Ausserdem die Inschriften von Pergamon, her. v. Fränkel (Altertümer von Pergamon. VIII).

veröffentlichten Ostraka[1]) und Papyri[2]), soweit sie mir zugänglich waren, und zwar nicht nur nach den Indices, durchgesehen. Das Resultat war gering, und zwar war es ein verschiedenes bei den beiden Formeln.

Die Verbindung *ἐν τῷ ὀνόματι* findet sich allerdings hier und da in der griechischen Litteratur, aber nur entweder absolut oder mit dem Genitiv eines Abstraktums, nicht mit dem Genitiv einer Person, z. B. *ἐν ὀνόματι εἶναι* im Ruf stehen, Strabo, VI p. 245[3]); oder *ἐν ἀτίμῳ ὀνόματι* unter schmachvollem Grunde, Xenophon, Cyrop. VI, 4₇. — In den Verbindungen mit dem Genitiv bezeichnet *ἐν τῷ ὀνόματι* den Titel, den Grund bzw. Vorwand, unter dem etwas geschieht. Dio Cass. 38₄₄: *ταῦτ' ἐκεῖνος ἔν τε τοῖς τῆς φιλίας καὶ ἐν τοῖς τῆς συμμαχίας ὀνόμασιν ἐξείργασται;* ibid. 42₂₄: . . . *καὶ ὅτι πολλῷ πλείω ἔν τε τῷ σχήματι καὶ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ τῆς στρατηγίας ὧν καταπράξειν ἤλπιζε.* —

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieser obendrein spärliche Gebrauch von *ἐν τ. ὀνόματι* für das Verständnis unserer Wendung nichts austrägt, sondern ganz anderer Art ist.

Was die Denkmäler der Vulgärgräcität betrifft, so liest Wilcken allerdings auf einem Ostrakon aus dem Jahre 37[4]) *ἐν ὀνόματι Σεν . . . ρμίας τοῦ Ἀμμωνίου,* aber in den „Zusätzen und Berichtigungen" p. 437 hat er die Lesung in *ἐπ' ὀνόματος* geändert. Recht oder Unrecht der Lesung kann ich nicht beurteilen: jedenfalls darf unter diesen Umständen dies Ostrakon nicht als Beweis für das Vorhandensein unserer Formel gelten.

Ferner findet sich in einem Londoner Zauberpapyrus No. XLVI (Anastasy)[5]) die Wendung *ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμασφρηθ,* Z. 45ff.: *καὶ διατήρησόν με καὶ τὸν παῖδα τοῦτον ἀπημάντους ἐν ὀνόματι* . . . . .". Die Worte *ἐν ὀνόματι* haben hier augenscheinlich einen ähnlichen Sinn wie in der Septuag. und finden eine ähnliche Verwendung wie die christl. Formel *ἐν*

1) Vgl. die Ausgabe von Wilcken, Griechische Ostraka, 1899.

2) Vgl. das Verzeichnis derselben unten bei der Untersuchung über *εἰς τὸ ὄνομα* 2. Kap.

3) Nach Passow.

4) Eine Quittung aus Theben; Wilcken, Ostr. II, No. 769.

5) Vgl. Wessely, Denkschrift der Wiener Akademie, 36, 1888; Kenyon, Greek Papyri in the British Museum I, 1893, p. 65 ff.

ὀνόματι Ἰησ. Χρ. Aber wir müssen uns vor einer Verwertung dieser Stelle doch sehr hüten. Nicht nur weil der Papyrus höchst wahrscheinlich erst im 4. bzw. 3. Jahrhundert geschrieben ist: wenn nach der höchst wahrscheinlichen Vermutung Schürers[1]) in *σαμασφρηθ* das hebräische שם המפרש steckt, so liegt klar zu Tage, dass die Wendung hier irgendwie aus jüdischer Quelle stammt[2]).

Nun hat allerdings Deissmann in seinen „Bibelstudien" p. 145 die Vermutung ausgesprochen, „dass es wohl nur Zufall sei, wenn die Wendung *ποιεῖν τι ἐν τῷ ὀνόματί τινος* noch nicht aus einer ausserbiblischen Quelle bekannt geworden sei" (Neue Bibelst. p. 25), und hat seine Vermutung später durch die sehr ähnliche Wendung mit dem Dativ, *θύειν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι*, die sich findet[3]), bestätigt gefunden. Aber so gewiss das dativische *τῷ ὀνόματί τινος* und das präpositionelle *ἐν τῷ ὀνόμ. τινος* verwandt sind: identisch sind sie nicht, — abgesehen von dem völligen Alleinstehen dieser Stelle. Es muss, natürlich vorbehalten die Möglichkeit, dass die Wendung *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* noch einmal irgendwo „in Ägypten oder Kleinasien auftauchen"[4]) kann, doch vorläufig dabei bleiben, dass die Profangräcität die Wendung *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* als Modalbestimmung zum Verbum, soweit wir sehen können, nicht gekannt und dass zwar nicht das Christentum[5]), wohl aber das hellenistische Judentum die Wendung in die griechische Sprache gebracht hat[6]).

1) Theol. Litteraturzeitung 1899, p: 108.

2) Dass die in Papyri der justinianischen und nachjustinianischen Zeit sich findende feierliche Eingangsformel: „im Namen Jesu, der Dreieinigkeit" u. s. w. nicht in betracht kommt, braucht nicht bemerkt zu werden. Vgl. z. B. Kenyon I, No. CXIII 4, CXIII 5c, CXIII 6b. — Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin I, No. 3, 255, 295, 309 u. oft.

3) Neue Bibelst. p. 25f.: „Der Treueid der Einwohner von Assos in Troas für den Kaiser Caligula (Ephemeris epigraphica V [1884], p. 156, 37 n. Chr.) ist unterzeichnet von 5 *πρεσβευταί*, nach deren namentlicher Aufzählung es zum Schlusse heisst: *οἵτινες καὶ ὑπὲρ τῆς Γαΐου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ σωτηρίας εὐξάμενοι Διὶ Καπιτωλίῳ* (sic) *ἔθυσαν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι*".

4) Bibelst. p. 145. 5) So Cremer s. v. *ὄνομα*.

6) Darin hat übrigens Deissmann, Bibelst. p. 145, gegen Cremer

Etwas anders liegt die Sache bei *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος*. Diese Wendung findet sich in der Litteratursprache, wenn auch freilich nur selten. „Unter dem Namen" würde sie etwa bedeuten an einer Stelle des Isaeus[1]), *Περὶ τοῦ Φιλοκτήμονος κλήρου* § 21 (Bibl. Teubn.): .... *ὥστε ἐπείσθη ὑπ᾽ αὐτῆς τὸν πρεσβύτερον τοῖν παίδοιν εἰσαγαγεῖν εἰς τοὺς φράτορας ἐπὶ τῷ αὑτοῦ ὀνόματι.* Ähnlich in der griechischen Übertragung des Monum. Ancyran. Col. II 22[2]). — Die übrigen Stellen, die mir noch begegnet sind, gehören zusammen. Demosthenes, *Πρὸς Λεπτίνην* 126[3]); Isaeus, *Περὶ τοῦ Ἁγνίου κλήρου* § 13[4]); Josephus, Ant. IV, 11[5]); Lucian, *Ἁλιεύς* 15[6]); Demosthenes, *Πρὸς Φορμίωνα* 917[7]); Dio Cass., Fragm. Peiresc. 81[8]). An diesen Stellen giebt unsere Formel den Titel, die Kategorie, den Grund bzw. Vorwand an, unter dem, mit bezug auf den dies oder das geschieht. Wenn ich recht sehe, dürfte die diesem Gebrauch letztlich zu Grunde liegende Vorstellung die sein, dass eine Handlung sich vollzieht in Verbindung mit dem Namen dieser oder jener Person, d. h. aber unter Nennung derselben, unter Hinweis und Berufung auf den Namen derselben, — vgl. *ἐπὶ τῷ ὀν.* in der Septuag. Charakteristisch dafür ist die erstgenannte Stelle aus Demosthenes, vgl. unten Anm. 3. Dort heisst es nämlich weiter: ...... *χρὴ γὰρ ὡς*

---

recht, dass der Grund für das Fehlen im Griechischen nicht darin liegt, dass eine solche Wertung des Namens der Profangräcität fremd sei.

1) Vgl. Reiskius-Mitchell, Indices graecit. in orat. attic. 1828.

2) CJGr. III, 4040 *θέατρον .... ἀνέστησα ἐπὶ ὀνόματι Μαρκέλλου τοῦ γαμβροῦ μου.*

3) *Εἰ γὰρ ἃ κατὰ μηδέν᾽ ἄλλον ἔχουσι τρόπον δεῖξαι δίκαιον ὑμᾶς ἀφελέσθαι, ταῦτ᾽ ἐπὶ τῷ τῶν θεῶν ὀνόματι ποιεῖν ζητήσουσι,* ....

4) .... *ἐπὶ δὲ τοῦ παιδὸς ὀνόματι πράγματ᾽ ἐμοὶ παρέχειν καὶ περὶ τῶν μεγίστων εἰς κίνδυνον καθιστάναι.*

5) .... *ἀλλὰ μὴ τῷ διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ θεοῦ κωλύοντι προσσχοῖεν.*

6) *Ὁρᾶτε, μὴ οὐ φιλοσοφίαν οὗτός γε, ἀλλὰ γόητας ἄνδρας ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ὀνόματι πολλὰ καὶ μιαρὰ πράττοντας ἠγόρευσε κακῶς.*

7) .... *ὁ Λάμπις ἔλαβε τὴν ἐξαγωγὴν τοῦ σίτου καὶ τὴν ἀτέλειαν ἐπὶ τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι* ..... Cf. Reiskius-Mitchell, Indices graec. in orat. att.

8) Ausgabe von F. W. Sturz, Bd. I, p. 78.

γοῦν ἐμοὶ δοκεῖ ὅσα τις πράττει τοὺς θεοὺς *ἐπιφημίζων, τοιαῦτα φαίνεσθαι*. . . .

Diese Grundbedeutung schimmert an den 4 ersten Stellen noch durch, während sie an den beiden letztgenannten ganz verschwunden ist. Von einem ausgeprägten technischen Gebrauch kann man bei der Seltenheit nicht reden, — soweit wir hier überhaupt urteilen dürfen.

Als *wahrscheinlich* werden wir hiernach wohl das konstatieren dürfen, dass die alexandrinischen Übersetzer, wenn sie בשם = „bei, unter Nennung des Namens" mit *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* wiedergaben, bei der Wahl dieser Wendung an einen Sinn und Gebrauch anknüpften, der *vermutlich* dem sporadischen original-griechischen Gebrauch dieser präpositionellen Wendung in letzter Linie zu Grunde lag. —

Fassen wir das Resultat dieser Prüfung der „Profan"gräcität zusammen, so ist es dies: für die Septuag. und semitische Gräcität, dass wir von hier aus keinen Anlass haben, die oben gegebene Erklärung unserer Formeln zu revidieren, — für die folgende neutest. Untersuchung, dass wir von der Profangräcität für *ἐν τῷ ὀνόματι* keine, für *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* wenig Belehrung zu erwarten haben.

Zur Bezeichnung der nach dem Sprachgebrauch der Septuag. mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* bezeichneten Vorstellung (unter, bei Gebrauch, Verwertung des Namens) scheint die griechische Sprache[1]) die beiden Formeln *ἐξ* (*ἐκ τοῦ*) *ὀνόματος*, noch mehr *ἐπ' ὀνόματος* benutzt zu haben. Zu *ἐξ ὀνόματος* vgl. die bereits oben p. 41, Anm. 2 zitierten Stellen; ausserdem noch Joseph., Ant. II, 12_4: Moses bittet Gott, ihm seinen Namen mitzuteilen . . . . *μηδὲ ὀνόματος αὐτῷ γνῶσιν τοῦ ἰδίου φθονῆσαι, φωνῆς δ' αὐτῷ μετεσχηκότι καὶ ὄψεως ἔτι καὶ τὴν προσηγορίαν εἰπεῖν, ἵνα θύων* ἐξ ὀνόματος *αὐτὸν παρεῖναι τοῖς ἱεροῖς παρακαλῇ*; ferner Grosser Par. Pap. ed. Wessely (Denkschr. d. Wien. Akad. 1888) 2973: . . . . *ἐξ ὀνόματος ἐπικαλούμενος τὸν δαίμονα*. — Zu *ἐπ' ὀνόματος* vgl. Flinders Petri Papyri II (ed. Mahaffy) VIII(1), Col. B. 15; Ägypt. Urk. a. d. Kgl. Mus. z. Berl. II, No. 457, Z. 6 f.; Kenyon, Greek Papyri II, No. 276, Z. 2. Besonders charakteristisch in unserem

1) Vgl. auch in der Septuag.

Zusammenhang Justin, Apol. I, 61 (94 A): *ἐπ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς . . . . . τότε λουτρὸν ποιοῦνται* . . . . . (94 DE) *καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . . καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου.* Und eine Beschwörung auf einem Silberplättchen des Musée Napoléon III (Philol. XXII p. 546) beginnt mit den Worten: *ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου ὀνόματος τοῦ ζῶντος κυρίου θεοῦ Δαμναναμοίου* (sic) *καὶ Ἀδωναίου καὶ Ἰαὼ καὶ Σαβαὼθ.* . . . .

Wenn nun auch wenigstens die Wendung *ἐν* (*τῷ*) *ὀνόματί τινος* im Sinn und Gebrauch der Septuag. allem Anschein nach als ein Novum für die griechische Sprache anzusehen ist, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie ungriechisch, wenigstens ungriechisch in dem Sinne gewesen sei, dass sie dem Geist der griechischen Sprache zuwider laufe. Sowohl die Präposition wie das Substantiv sind in einer Weise gebraucht, die dem Sinn und Gebrauch beider im Griechischen durchaus entsprechen. Das Gleiche gilt von *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος.*

b. Die Formeln in der neutestamentlichen Litteratur.

Wir können nunmehr an die Besprechung des neutestamentlichen Materials selbst herantreten. Je langwieriger die Vorarbeit war, desto schneller und vor allem desto sicherer wird sich die Arbeit selbst erledigen lassen.

Aus der bisherigen Untersuchung ergab sich als sicheres Resultat, dass die Formeln *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματι* mit dem Genitiv einer Person, als Modalbestimmung eines Verbums bzw. eines Satzes, in der Profangräcität nicht bzw. sehr selten im Gebrauch, dagegen in der alexandrinischen Übersetzung des a. T. und in der semitischen Gräcität eine gangbare Münze waren. Demnach ist bei der Erklärung dieser Formeln in den neutestamentlichen Schriften das naturgemäss Gebotene, auf Gebrauch und Bedeutung in der semitischen Gräcität zurückzugreifen, der ja die Idiome des n. T. entstammen resp. nahe verwandt sind: — vorausgesetzt dabei natürlich immer die Möglichkeit, dass die Formeln eine Umprägung des Sinnes erlebt, bzw. auch eine ganz originale Verwendung gefunden haben können. Sprachgeschichtlich sind sie, um es noch einmal zu

betonen, wenn wir sie in original-griechischen[1] Schriften in der festgestellten Bedeutung antreffen, nicht als Übersetzungsgut oder als Wiedergabe eines auch nur irgendwie vorschwebenden בשם und als Semitismen, sondern als Gräcismen (der semitischen Gräcität) zu werten.

1. Synoptiker und Apostelgeschichte.

Das Material der Synoptiker und der Apostelgeschichte zusammen zu behandeln berechtigen die Verwandschaft der Synoptiker unter einander und die enge, auch sprachliche Zugehörigkeit der Apostelgeschichte zum lukanischen Evangelium.

a. Es kann nach den obigen Ausführungen keine Frage mehr sein, wie die Stellen Mt. 21_9. 23_{39}. Mk. 11_9. Lk. 13_{35}. (19_{38}) mit ihrem Zitat aus Ps. 118_{26} *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, deren Erklärung oben bereits vorläufig versucht wurde, zu verstehen sind. Womit in der Septuag. *ἐν ὀν. κυρ.* zu verbinden ist und was es bedeutet, ist nach dem Obigen klar. Dass Syntax und Bedeutung des Zitats im n. T. andere wären, ist durch nichts angedeutet. „Gesegnet (bzw. gegrüsst) sei mit dem Namen, d. h. unter, durch Aussprechung des Namens des Herrn, der Kommende". Die durchweg angenommene Erklärung: „gesegnet der da kommt im Namen des Herrn" ist somit aufzugeben. — Man könnte vielleicht versucht sein, aus Joh. 5_{43} *ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου* . . . . . schliessen zu wollen, *ἐν ὀν. κυρίου* sei mit *ὁ ἐρχόμενος* zu verbinden und in der hergebrachten Art zu übersetzen. Aber selbst wenn Joh. 5_{43} *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου* heisst „im Auftrage meines Vaters" — es mag vorläufig unentschieden bleiben, cf. unten —, so würde diese johanneische Stelle ja doch keineswegs für das Verständnis der synoptischen Stellen massgebend sein können, man dürfte höchstens für das Verständnis des gleichen Zitats im Joh.-Ev. selber, 12_{13}, daraus folgern.

Nur dann wäre die gewöhnliche Erklärung an den synoptischen Stellen zu halten, wenn man annehmen müsste, dass „der da kommt im Namen des Herrn" zur Zeit des neuen Testaments im Judentum und in altchristlichen Kreisen ein tech-

1) Anders natürlich in Stücken mit semitischer Vorlage.

nischer Ausdruck für den Messias gewesen sei. Das ist aber nicht der Fall. Der Messias heisst הבא, ohne jeden Zusatz, im neuen Testament ὁ ἐρχόμενος, Mt. 11 3. Lk. 7 19: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; ferner Hebr. 10 37, event. auch Mt. 3 11. Act. 19 4. — Bedürfte es noch weiteren Beweises für die Richtigkeit unserer Erklärung, so ist m. E. ein schlagender Beweis in der Form des Zitats Lk. 19 38 gegeben: εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου. Ich lese — wie Tisch. — so, obwohl nur mit אH 69 unter den Handschriften: ein Grund, ἐρχόμενος zu streichen, ist schlechterdings nicht abzusehen, wohl aber war es für Redaktoren und Abschreiber eine geradezu zwingende Notwendigkeit — nach der Septuag. und den Parallelen — ein ἐρχόμενος hinzuzufügen [1]). Hier liegt ja auf der Hand, wie ἐν ὀν. κυρ. zu verbinden ist. Dass es, mit εὐλογημ. verbunden, nicht „im Auftrage des Herrn“ heissen kann, sondern „mit dem Namen, unter Aussprache des Namens“ heissen muss, bedarf nach 1 a keines Beweises. Aber auch wenn ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς (resp. ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεύς) zu lesen wäre, würde diese Stelle ihre Beweiskraft nicht verlieren; denn dass dann ἐν ὀν. κυρ. nicht mit ἐρχόμενος zu verbinden ist, zeigt, abgesehen von anderem, deutlich dessen Stellung vor βασιλεύς.

b. Der gleiche Schlüssel erschliesst das Verständnis der Wendungen α) δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τ. ὀνόμ. Mk. 9 38. 16 17, ἐπὶ Lk. 9 49 [2]), ποιεῖν δύναμιν ἐπὶ τ. ὀν. Mk. 9 39, ποιεῖν τι ἐν τ. ὀν. Act. 4 7, ὑποτάσσεσθαι ἐν Lk. 10 17, παρεστηκέναι ὑγιῆ ἐν Act. 4 10 und σώζεσθαι ἐν Act. 4 12 (+ Mt. 7 22 προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν, δυνάμεις ποιεῖν τῷ ὀνόματι), und β) der Stellen Act. 3 6. 16 18 (14 10 D). Dass diese Wendungen, wenigstens die unter α, zusammengehören, ist deutlich. Gerade sie sind von besonderer Wichtigkeit für das Verständnis von βαπτίζ. ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ. Ich verweile deshalb etwas länger bei ihrer Erklärung.

α. Zunächst ἐν (τῷ) ὀνόματι [3]). Der so beliebte Schlüssel „im Auftrage“ oder „in der Autorität von“ schliesst auch hier

---

1) Konsequent D und einige andere, die einfach ὁ ἐρχόμενος einsetzen.

2) falls hier nicht ἐν zu lesen ist, cf. oben p. 14.

3) Obwohl oben p. 11 bereits, wie ich meine, stringent bewiesen ist, dass die Präpositionen ἐν und ἐπὶ hier einen irgendwie beachtens-

nicht. Man erkennt seine Unbrauchbarkeit ohne weiteres an Stellen wie Lk. 10 17: „auch die Dämonen gehorchen uns „in deinem Auftrage“ oder „in deiner Autorität“! oder gar Lk. 9 49: „wir sahen einen in deinem Auftrage Teufel austreiben ..... weil er nicht mit uns nachfolgt“. Von einer Qualifikation oder einer Autorisierung des Subjekts des betr. Verbums resp. Satzes von seiten Jesu, welche bei dieser Erklärung vorausgesetzt wird, kann an den beiden Stellen, wie auch Act. 4 10, doch keine Rede sein. Auch die Erklärung mancher neuerer Exegeten[1]): „auf Grund von“, „in Kraft des Namens“ genügt nicht. Dass *ἐν τ. ὀν.* „in Kraft“[2]) oder „auf Grund“ heisse, ist nicht bewiesen und hier, wie mir scheint, lediglich eine Eintragung aus unserem Gebrauch der Formel „im Namen“.

Die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein. Das Dämonen-Austreiben, Wunderthun, das Gesund- und Gerettet-werden vollzieht sich „im Namen“ Jesu, d. h. unter, durch Nennung, Aussprechung oder Anrufung[3]) des Namens Jesu. Diese Erklärung beweist sich selbst durch ihre Einfachheit und ihre Übereinstimmung mit der sonstigen Bedeutung von *ἐν τῷ ὀνόμ. τινος*[4]).

Es giebt im übrigen der Beweise genug. Der Verfasser der Apostelgeschichte lässt uns nicht im Unklaren darüber, wie wir uns das *δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* vorzustellen haben, wenn er Act. 19 13 sagt: *ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*

werten Unterschied in der Bedeutung nicht zeigen, trenne ich doch der Sicherheit halber hier die Erklärung von *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι.*

1) So Zöckler, cf. zu Act. 3 6, B. Weiss zu Act. 4 10, J. Weiss zu Mk. 9 38, — obwohl sie sachlich, cf. unten, richtig erklären. Ähnlich auch Cremer, s. v. *ὄνομα.*

2) falls dies „in Kraft“ nicht einfach: „durch“ heissen soll.

3) Das sei hier vorläufig unentschieden gelassen. Die religionsgeschichtliche Seite der Sache wird im 2. Teil erörtert werden.

4) Das logische Subjekt des *ἐν* (*τ.*) *ὀν.* (der Aussprechung des Namens) kann bei dieser Erklärung sehr gut ein anderes als das Subjekt des Verbums sein; cf. Lk. 10 17. Act. 4 10. (Lk. 9 49). Das steht nur in Übereinstimmung mit dem, was bereits bei dem *ἐν* (*τῷ*) *ὀνόματι* der Septuag. konstatiert wurde.

λέγοντες. . . . . Man nannte den Namen Jesu über dem Besessenen, auf ihn hin: = ἐν τ. ὀνόματι. Es würde nicht verfangen zu sagen, dass, was hier von jüdischen Exorzisten gesagt werde, nicht für das christliche Dämonen-Austreiben gelten dürfe. Denn durch das καὶ V. 13 deutet der Verfasser ausdrücklich darauf hin, dass die jüdischen Exorzisten „auch" thaten, was sie von Paulus gesehen hatten. Das — irgendwie geartete — Aussprechen[1]) des Namens Jesu war nach der Vorstellung der synoptischen Evv. und der Acta notwendig bei derartigen Heilungen und Wundern; das Aussprechen des Namens, schliesslich der Name selbst, war das Mittel. — Die Erklärung wird weiter bestätigt durch das mit ἐν τῷ ὀνόματι synonym gebrauchte διὰ τοῦ ὀνόματος[2]) und durch die Worte Petri Act 3$_{16}$ (cf. 3$_{6}$): τοῦτον . . . . ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. — Eine Wolke von Zeugen würde sich aus der patristischen Litteratur[3]) aufrufen lassen: ich verzichte darauf und führe nur einige Stellen an, in denen die Formel ἐν (τῷ) ὀνόματι sprachlich unmittelbar illustriert wird. Iren. II 49$_{3}$ ed. Harvey: „. . . . gratiarum quas per universum mundum a deo accipiens in nomine Christi Jesu . . . . perficit", und dies „in nomine Christi Jesu" wird dann erklärt: „. . . . sed munde et pure et manifeste orationem dirigentes (dirigens) ad dominum qui omnia fecit et nomen domini nostri Jesu Christi invocans. . . . . „Oder Chrysost., Hom. zu Kol. 3$_{17}$ (Migne 62, p. 364) . . . . οὐδὲν ἀκάθαρτον ἔνθα ἂν ὁ Χριστὸς καλῆται· ἐὰν ἐσθίῃς, ἐὰν πίνῃς, ἐὰν γαμῇς, ἐὰν ἀποδημῇς, πάντα ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ πράττε· τουτέστιν αὐτὸν καλῶν βοηθόν. Vgl. ferner Epiph. XXX 10. 12, Acta Petri cum Simone (ed. Bonnet) 11 u. s.[4]).

Kurz, ἐν τῷ ὀνόματι Jesu kann an unseren Stellen nur

1) Dieses Nennen des Namens Jesu über den Kranken konnte in den verschiedensten Formen geschehen; cf. dazu unten.

2) Vgl. Act. 4$_{30}$: ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ. Anspielung auf Act. 3$_{6}$, wo einfach ἐν τῷ ὀνόματι . . . . steht. In der patristischen Litteratur findet sich das διὰ τοῦ ὀνόματος in diesem Sinn sehr oft; vgl. z. B. Justin, Apol. II 8 [46 D].

3) Speziell auch aus den apokryphen Apostelgeschichten.

4) Vgl. noch die Erklärung von Mk. 9$_{38}$. Lk. 9$_{49}$ durch Theophylakt (Migne 123, p. 589. u. 828).

bedeuten: unter, bzw. auch: durch Aussprechung des Namens Jesu [1]). Denn es ist nur naturgemäss, dass bei Verbindung mit derartigen Verben das ἐν (τ.) ὀν. unter Umständen instrumentalen Wert bekommt — eine Beobachtung, die wir bereits bei der gleichen Formel in der Septuag. und bei בשם gemacht haben. Das gelegentlich gebrauchte — schon erwähnte — Äquivalent διὰ τοῦ ὀνόματος Act. 4 30 weist auch auf diese leichte Verschiebung hin, ebenso der Dativ τῷ ὀνόματι, wie er Mt. 7 22, cf. unten, erscheint. Während man somit in der Regel übersetzen muss „unter, bei Aussprechung, Anrufung des Namens", wird sich z. B. Act. 4 10 (4 7?) „durch Aussprechen des Namens" empfehlen; vielleicht auch 4 12 [2]).

Aber es ist nun keineswegs so, dass die eigentliche Bedeutung der Wendung die instrumentale geworden wäre oder wäre. Das ist ganz deutlich aus der Synonymität mit ἐπὶ τῷ ὀνόματι Mk. 9 39 (und Lk. 9 49). Denn es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass, wie oben bereits im allgemeinen nachgewiesen ist, ἐν und ἐπὶ τ. ὀνοματι auch hier wesentlich identisch sind. Wenn die beiden Wendungen Mk. 9 38 u. 39 unmittelbar hinter einander in sinngleichen Verbalverbindungen [3]) gebraucht werden, so ist ein nennenswerter Sinnunterschied nicht wahrscheinlich, zumal ein solcher — abgesehen davon — durch die bereits festgestellte gleiche Bedeutung von ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. in der

---

1) Richtig unter den Neueren (d. h. nur zu diesen Stellen) H. Holtzmann zu Mk. 9 38. Act. 4 10, Meyer-Wendt Act. 4 10. 6/7. A., Brandt a. a. O. p. 575 ff. Vgl. insbesondere Schürer, Gesch. III [3], p. 296. (In der Sache richtig auch B. Weiss, J. Weiss, Zöckler, Hofmann zu Lk. 9 49.)

2) Ob das logische Subjekt von ἐν ᾧ (scil. ὀνόματι) mit ἡμᾶς identisch oder von ihm verschieden ist, lässt sich schwer sagen. Die Entscheidung wird im wesentlichen auch davon abhängen, wie man das σωθῆναι versteht, von körperlichem Heil, wie V. 9. 10, oder von geistiger Errettung. Der Ausdruck schillert, wie ἡ σωτηρία, und umfasst vermutlich beides. Verwandt Joh. 20 31.

3) Anders freilich steht es mit ἐπὶ τ. ὀνόμ. μου Mk. 9 37 und dem ἐν ὀνόματί (μου) ὅτι 9 41; cf. darüber unten. Das Nebeneinanderstehen allein (in Mk. 9 37—41 je 2 mal ἐν und ἐπὶ τ. ὀν.) beweist noch nichts. Man hat übrigens Mk. 9 37 ff. den Eindruck, dass im wesentlichen die äusserlich gleiche Formel den Anlass zur Zusammenordnung dieser Herrensprüche gebildet hat.

Grācität der Juden (cf. oben) höchst unwahrscheinlich gemacht, wenn nicht ausgeschlossen wird. Ἐπὶ bezeichnet nur deutlicher bzw. mehr als ἐν das Mit- und Beieinandersein des ὄνομα und der betr. Handlung resp. Zustandes und kann natürlich nicht wie ἐν instrumental gefasst werden [1]).

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass der einfache Dativ τῷ ὀνόματι, wie er Mt. 7 22 bei προφητεύειν, δαιμόνια ἐκβάλλειν und δυνάμεις ποιεῖν gebraucht [2]) wird, der Bedeutung nach auf wesentlich gleicher Stufe steht. Nur tritt hier der instrumentale Charakter der Wendung schärfer hervor. Auch in der späteren christl. Litteratur wird neben ἐν, ἐπὶ τ. ὀνόματι, διὰ τοῦ ὀνόματος, auch ἀπὸ τοῦ ὀνόματος [3]), in diesem Sinn der einfache Dativ verwendet, z. B. Origen., Komm. z. Joh. 8 49 (Migne 14 p. 653); Acta Joh. (Bonnet II), c. 25. 41. 47. —

Im 2. Teil wird noch des näheren zu zeigen sein, welch grosse Rolle die Wunder „im Namen Jesu" im Glauben und in der Praxis der alten Christenheit gespielt haben. Um so unbegreiflicher ist es, dass Brandt zwar ἐν und ἐπὶ τ. ὀν. an den oben behandelten Stellen richtig erklärt, „onder gebruikmaking van den naam" p. 575, „onder aanwending, onder vermelding van Jezus' naam" p. 578, aber dieses Verständnis der Formeln als ein griechisches Missverständnis des Terminus ἐν τῷ ὀνόματι = „namens", „op gezag van, krachtens volmacht" p. 571 ansieht und jene altkirchliche Erscheinung im wesentlichen auf ein derartiges Missverständnis zurückführt, p. 575. Die Voraussetzung Brandts, ἐν τ. ὀνόμ. sei ursprünglich = namens, op gezag van, ist nach der obigen Untersuchung einfach ein Irrtum. Im Gegenteil, wenn die Griechen dies ἐν τ. ὀν. verstanden als „unter Gebrauchmachung vom Namen", so ver-

---

1) Nur aus der Nichtbeobachtung der Genesis unserer Formeln ist es mir verständlich, dass Holtzmann, der ἐν τ. ὀνόματι richtig erklärt, vgl. zu Mk. 9 38 und Act. 4 10, ἐπὶ τ. ὀνόματι übersetzt: „auf Grund seines Namens".

2) Auch in der Septuag. wird neben ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόμ. bei denselben Zeitwörtern der Dativ gesetzt; neben ὀμνύναι ἐν und ἐπὶ τ. ὀνόματι sehr oft ὀμνύναι τῷ ὀν., z. B. Jes. 48 1. Jer. 12 16. Sach. 5 4 u. s.; neben προφητεύειν ἐν und ἐπὶ steht προφητεύειν τῷ ὀνόματι Jer. 33. (26) 20; ebenso λαλεῖν τῷ ὀν. Deut. 18 22.

3) Justin, Dial. c. 35 (254 B).

standen sie es nur durchaus richtig und im Sinn auch von בשם. Aber auch die von ihm ja nicht übersehene Bedeutung des Wunders „im Namen Jesu“ in der alten Christenheit hätte den holländischen Gelehrten darauf hinweisen müssen, dass ein sprachliches Missverständnis nicht vorliegen könne. Möglich und thatsächlich ist es, dass Theologumena aus derartigen Missverständnissen erwachsen: aber schwerlich Erscheinungen wie diese, die eine so bedeutsame Rolle im Glauben und Leben der alten Kirche — und nicht nur der Kirche — gespielt hat: solche Erscheinungen sind tiefer begründet: der ähnliche Gebrauch des Namens war den Griechen längst bekannt, ehe das Christentum zu ihnen kam, cf. Teil 2.

β. Zu der gleichen Gattung wie die unter *α*. besprochenen gehören noch die Stellen Act. 3 6. 16 18 (und 14 10 D), obwohl sie auf den ersten Blick anderer Art zu sein scheinen. — Bei der Häufigkeit der Wunder im Namen Jesu und bei dem häufigen Gebrauch von *ἐν* (und *ἐπὶ*) *τῷ ὀνόματι* in den obigen und ähnlichen Verbalverbindungen, den wir anzunehmen haben, konnte es leicht dahin kommen, dass diese Wendungen etwas Stereotypes und Formelhaftes erhielten. Eine solche formelhafte Verwertung liegt Act. 3 6 vor: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει*. Einen Schritt auf dem Wege zu Act. 3 6 markiert Act. 16 18 (und 14 10 D).

Wie schon hervorgehoben wurde, bestand das Charakteristische bei dem Heilen, Dämonen-Austreiben *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* nach dem Ausdruck selber darin, dass man den Namen Jesu dabei gebrauchte; Act. 19 13 *ὀνομάζειν*, ein anderer mehr gebrauchter Terminus ist *ἐπικαλεῖσθαι*[1]). Das konnte nun in mannigfachster Weise geschehen, in der Form des Gebetes, der Anrufung, der Beschwörung, oder in beliebiger anderer Form, kürzerer oder längerer: nur musste das *ὄνομα* selber darin vorkommen; ja wir dürfen und müssen aus dem Ausdruck selber schliessen, dass es genügte, nur den Namen ohne weiteren Zusatz zu nennen. Im neuen Testament selbst finden sich einige

1) Invocare = *ἐπικαλεῖσθαι* Iren. II 49 3; invocare Act. Petri cum Simone 19 (Bonnet); *ἐπικαλεῖσθαι* Epiph. XXX, 10. 12, Act. Barnab. (ed. Tisch.) c. 15; *ἡ ἐπίκλησις* Just. Dial. 111 (338 B), Acta Thom. (ed. Bonnet) 46, 38 (Ende).

Beispiele kurzer Epiklesen. Die jüdischen Exorzisten Act. 19 13 sagen: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύττει; Petrus Act. 9 34: Αἰνέα ἰᾶταί σε Ἰησοῦς Χριστός[1]); Ananias zu Saul Act. 9 17: Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἤρχου ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου. Eine verkürzte Form liegt nun Act. 16 18 vor: „ich befehle dir im Namen, d. h. unter Aussprechung, Anrufung des Namens J. Chr., von ihr auszufahren“. Hier wird das ὀνομάζειν (Act. 19 13) bzw. ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν. Ἰησ. Χρ., mit dem, unter dem (ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χρ.) der Sprechende befehlen will, nicht noch besonders ausgeführt, sondern als vollzogen gedacht mit den Worten ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χρ. Ebenso[2]) Act. 14 10 D.

Von da bis Act. 3 6 ist nur ein kleiner Schritt[3]). Hier ist nicht etwa ein λέγω oder παραγγέλλω zu ergänzen. Auch ist keine künstliche Verbindung von ἐν τ. ὀν. mit περιπάτει herzustellen, etwa dadurch, dass ἐν τ. ὀν. das bezeichne, worauf das περιπατεῖν sich gründe oder worauf das Aussprechen des Befehls sich gründe (Wendt, 8. Aufl.). Die Worte sind vielmehr vollkommen formelhaft erstarrt, am besten trennt man sie durch Kolon oder Komma von περιπάτει: „unter Aussprechung des Namens Jesu Chr. des Nazareners: wandle“. Indem diese Worte — feierlich — ausgesprochen werden, ist damit als vollzogen gedacht, was nach ihrem ursprünglichen Sinn geschehen soll[4]). Damit sind sie zur (Zauber-?)Formel geworden. Wie

---

1) Vgl. Act. Thom. 57 (p. 52 18) κελεύει σοὶ Ἰησοῦς, cf. Act. Petri et Andr. 22; Amulett bei Schlumberger, Amulettes Byz. (Revue des ét. grecqu. V), No. 3: Χριστος νικα [σε, so sind die undeutlichen Reste wohl zu lesen]. — Als religionsgeschichtliche Parallelen führe ich gleich hier an: Hippiatr. c. 22: διώκει σε Ποσειδών; auf einer Gemme (cf. Heim, Incantam. mag. graeca latina, Fleck. Jahrbb. f. Phil. Suppl. XIX, No. 59): Περσεύς σε διώκει; Ps. Plin. 3 15: recede ab illo Gaio Seio, Solomon te sequitur; Amulett bei Schlumberger (cf. o.) No. 2: Αρλαφ ο αγγελος σε διοκι; cf. No. 3 ibid.

2) Vgl. auch noch z. B. Act. Petri et Andr. (ed. Bon.) c. 17. 19. 21.

3) Ich meine natürlich nicht, dass diese Entwicklung sich hier zuerst vollzogen hätte.

4) Möglich ist, dass zugleich auch von dem Gebet „im Namen Jesu“ aus (cf. unten) ein Erstarrungsprozess zu der absolut gebrauchten Formel ἐν (τῷ) ὀνόματι geführt hat.

genugsam bekannt ist, kehrt diese Formel in der späteren Litteratur immer wieder, besonders in den Liturgieen, in der Liturgie des kirchlich anerkannten und in der des kirchlich nicht anerkannten Zauberers. Die Formel „im Namen" .... wie noch wir sie in unserem Gottesdienst haben und wie sie sich — hoffentlich — mit echtem Gebet verträgt, und die gleiche Formel des zaubernden Charlatans haben dieselbe sprach- und auch religionsgeschichtliche Wurzel. — Eine bezeichnende Illustration zu unserer Erklärung findet sich bei Epiphanius an der schon einmal erwähnten Stelle XXX, 10: „*Εἰς πληροφορίαν πίστεως εἴ τι βούλει ἐν ὀνόματί μου θεοσήμειον ἐργάσασθαι, ἐπικάλεσαι*, das wird ausgeführt: *φήσας· ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ Ναζωραίου τοῦ σταυρωθέντος ἔξελθε* .. " Oder XXX, 12: „*καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα Ἰησοῦ εἶπεν οὕτως· ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου οὗ ἐσταύρωσαν* ....[1]). Etwas thun *ἐν τ. ὀνόμ.* Jesu heisst später einfach: bei dem betr. Handeln die Worte *ἐν* (*τ.*) *ὀνόματι Ἰησοῦ* aussprechen. Vgl. Chrysost., Hom. zu Kol. 3 17.

c. Verhältnismässig häufig und, wie es scheint, gewissen Partieen der Apostelgeschichte und des lukanischen Evangeliums eigentümlich ist die Verbindung von *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀνόματί τινος* mit Verben, die ein Reden bezeichnen: *λαλεῖν ἐπὶ* Act. 4 17. 5 40; *διδάσκειν ἐπὶ* 4 18. 5 28; *παρρησιάζεσθαι ἐν* Act. 9 27. 28; *κηρυχθῆναι ἐπὶ* Lk. 24 47.

Durchgängig, soweit ich sehe, wird, mindestens an den 4 erstgenannten Stellen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* als „auf Grund des Namens" ..... verstanden. Zunächst erscheint diese Erklärung wenigstens sachlich einwandfrei. Indes, sieht man genauer zu, so ist doch nicht ohne weiteres durchsichtig, inwiefern denn der Name Jesu der Grund des Redens und Lehrens der Apostel sein kann. Und wenn die Behörde den Jüngern befiehlt *μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*, so kümmert sie sich schwerlich um Grund oder Grundlage der Predigt, sondern um den Inhalt: sie will verhüten, dass dieser verhasste Name immer wieder genannt und bekannt werde. Das weist das Verständnis schon in eine andere Richtung.

---

1) Vgl. auch Act. Pauli et Theclae 34 die Varianten der latein. Codd., die bei Bonnet aufgeführt sind.

Aber auch wenn die gängige Erklärung mehr befriedigen könnte, würden wir nach dem bisherigen Resultat der Untersuchung nicht nur berechtigt, sondern auch genötigt sein, zunächst zu fragen, ob nicht die in unserem Sprachkreise bisher festgestellte Bedeutung von ἐπὶ τ. ὀνόματι auch hier vorliegt. Das ist in der That der Fall. Die unter a. b. erklärten neutest. Stellen berühren sich mit den Gruppen 1 a. und 1 b. der Septuaginta-Stellen; diese Wendungen dagegen haben ihre Parallele in der Gruppe 2, wenn auch der Sinn sich ein wenig verschoben hat. Die Apostel „reden" und „lehren" bei, in Verbindung mit dem Namen Jesu, d. h. indem sie Jesu Namen gebrauchen, aussprechen, verkündigen [1]).

Und in der Verbindung mit παρρησιάζεσθαι Act. 9 27. 28 kann ἐν τ. ὀνόμ. Ἰησοῦ nicht den Grund des Freimuts zum Predigen bezeichnen, wie meist angenommen wird [2]), auch nicht die Bedeutung „auf Autorität von" [3]) haben: vielmehr bezieht es sich ganz deutlich auf den Inhalt der freimütigen Predigt, und die Meinung ist die, dass Paulus freimütig aufgetreten sei „unter Verwendung, Aussprechung, d. h. hier Verkündigung des Namens Jesu" [4]). Will man — absehend von der hier befolgten sprachgeschichtlichen Erklärungsweise — lieber mit dem in unseren Kommentaren immer und immer wiederkehrenden Ausdruck sagen, ἐν τ. ὀνόμ. Ἰησ. bezeichne das Element, in dem das παρρησιάζ. sich bewege (Meyer, Holtzmann), so ist auch dann, bei genauerer Erfassung der Wendung, ἐν τ. ὀν. = in dem Bekenntnis, in der Verkündigung des Namens Jesu.

Dann ist aber auch Lk. 24 47 nicht zu erklären „auf Grund seines Namens", d. h. „auf Grund dessen, was sein Name besagt" (J. Weiss). Sondern: Busse zur Vergebung der Sünden muss verkündigt werden bei, mit seinem Namen, d. h. unter Ver-

---

1) Richtig Bretschneider, Lexicon manuale: Jesu nomen interponentes.

2) Z. B. B. Weiss.

3) So Brandt p. 571 f.: . . . . . „so beruht auch das freimütige Sprechen auf dem Bewusstsein, eine höhere Macht zu vergegenwärtigen und durch diese auch gedeckt zu sein".

4) Richtig Bretschneider, Wahl, Wilke-Grimm: in profitendo et praedicando nomine.

kündigung des Namens des Christus [1]). Mit der Verkündigung des Namens Jesu (und nur mit ihr) verknüpft sich die Predigt der Busse. Dass der Sinn der Wendung sich hier dem „auf Grund des Namens" nähert, soll nicht bestritten werden.

d. Mk. 13_6. Mt. 24_5. Lk. 21_8 wird die Richtigkeit unserer Erklärung von *ἐπὶ τ. ὀν.* durch den Text selbst bestätigt, nämlich durch die Worte *λέγοντες ὅτι* ..... Also: unter Nennung, Inanspruchnahme [2]) meines Namens (auch Brandt); eine kurze Übersetzung wäre unser „unter meinem Namen"; nicht, wie trotz der klaren Sachlage meist übersetzt wird „auf Grund meines Namens". Der Gebrauch von *ἐπὶ τ. ὀνόματι* an diesen Stellen ist nahe verwandt mit dem bei Lucian, *Ἁλιεύς*, c. 15, cf. oben p. 50, Anm. 6.

e. Weniger glatt ist die Erklärung der noch restierenden Stellen aus dem synoptischen Schriftenkreise, nämlich Mk. 9_{41} einerseits, Mk. 9_{37} = Mt. 18_5 = Lk. 9_{48} andererseits.

α. In Mk. 9_{41} schwanken die Handschriften zwischen *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* und *ἐν ὀνόματί μου ὅτι*. .... Nach dem Handschriften-Material lässt sich schwerlich eine Entscheidung treffen; beide Lesarten sind gut bezeugt. Es scheint mir aber nach sachlichen Kriterien zweifellos, dass *ἐν ὀνόματι ὅτι* zu lesen ist. Die andere Lesart ist ein kaum erträglicher Pleonasmus; das *μου* konnte sich leicht, in Parallele zu V. 37, 38, 39, einschleichen [3]). Dann aber gehört die Stelle überhaupt nicht in unseren Zusammenhang hinein, da die Formel nicht mit dem Genitiv einer Person verbunden ist (cf. oben p. 13), der *ὅτι*-Satz wohl den Genitiv eines Abstraktums, nicht aber einer Person vertritt. Die Erklärung s. Anm. 4.

1) Richtig Bretschneider.

2) Gerade das, was Hofmann zu Lk. 21_8 abweist.

3) W.-H., Nestle, J. Weiss, B. Weiss lassen deshalb *μου* fort. Tisch. liest *μου*, vermutlich wesentlich seinem geliebten Sinait. zuliebe; der von ihm angeführte Grund ist in diesem Fall kaum stichhaltig.

4) Bei der Lesung *ἐν ὀνόματι ὅτι* bestimmt der *ὅτι*-Satz das *ὄνομα* und vertritt den zu erwartenden Genitiv. Die Zugehörigkeit zu Christus ist das *ὄνομα*, der Titel, unter dem, bzw. die Kategorie, in der das *ποτίζειν* erfolgt. Der *ὅτι*-Satz könnte durch den Genitiv eines Begriffes wie „Jüngerschaft Jesu", „Zugehörigkeit zu Jesus" ersetzt werden. So verstanden ist der Ausdruck durchaus griechisch. Eine Parallele liegt in den oben zitierten Stellen aus Dio Cass. vor, 42_{24} u. 38_{44}, cf. p. 48.

Bei der Lesung *ἐν ὀνόματί μου ὅτι* wäre *ὅτι Χριστοῦ ἐστε* die selbständige Epexegese von *ἐν ὀνόματί μου*, und die Formel würde dann bedeuten müssen „um meinetwillen“. Dieser Sinn würde mit der bisher überall nachgewiesenen Grundbedeutung von *ἐν* (*τ.*) *ὀνόματί τινος* allerdings nicht vereinbar sein. Zum richtigen Verständnis dieser singulären Verwendung führt — für den m. E. überhaupt irrealen Fall, dass wirklich *μου* zu lesen wäre — die synoptische Parallele dieses Logions, Mt. 10_{42}, die als Äquivalent *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* bietet: ich komme bei der Erklärung von *εἰς ὄνομα* auf unsere Stelle zurück.

β. Schliesslich scheint mir auch in dem Herrenwort Mk. 9_{37} = Mt. 18_5 = Lk. 9_{48} [1]) unsere Deutung, im Vergleich mit den meist gegebenen, sprachlich die bestbegründete zu sein. „Wer eins dieser Kinder aufnimmt in meinem Namen“ d. h. unter Nennung meines Namens, unter Bekenntnis meines Namens (als des seines Herrn), d. h. unter Berufung auf mich. Das kommt sachlich der Erklärung: „auf meine Autorität hin“ nahe (vgl. Meyer, B. Weiss, Holtzmann, J. Weiss). Bestätigt würde diese Erklärung [2]) durch den ähnlichen — wenn auch vielleicht nur sporadischen — Gebrauch von *ἐπὶ τ. ὀνόματί τινος* in der Profangräcität. Vgl. die oben p. 50, Anm. 3—5 bereits zitierten Stellen aus Demosth., *Πρὸς Λεπτίνην* 126; Joseph., Antiq. IV, 1_1 und Isaeus, *Περὶ τοῦ Ἁγνίου κλήρου* § 13.

Indes, so einwandfrei diese Erklärung ist, die nahe Verwandtschaft dieses Wortes mit den Gnomen Mt. $10_{41.42}$, in denen das schon einmal erwähnte *εἰς ὄνομα* sich findet, und der Umstand, dass dem Sinne nach ein schlankes „um meinetwillen“ am besten in den Zusammenhang zu passen scheint, weisen doch darauf hin oder können darauf hinweisen, dass das *ἐπὶ τ. ὀνόματι* dieses Spruches vielleicht nicht auf gleicher Stufe mit dem bisher besprochenen steht; und der Umstand, dass wir hier eine semitische Vorlage [3]) letzthin

---

Ähnlich Xenophon, Cyropaed. VI, 4_7 *ἐν ἀτίμῳ ὀνόματι;* Thucyd. IV, 60 *ὀνόματι ἐννόμῳ ξυμμαχίας.*

1) Vgl. Ignat. Eph. 1_3: *ἀπολαμβάνειν ἐν ὀνόματι θεοῦ.*

2) In gleicher Richtung hält Brandt das Verständnis jedenfalls für möglich, p. 574.

3) Auf die eventuelle semitische Grundlage der übrigen bzw.

wenigstens vermuten dürfen, ermöglicht eine andere Deutung. Doch kann darüber erst nach der Untersuchung von *εἰς ὄνομα* entschieden werden, cf. unten.

2. Die paulinischen Briefe.

Von den Synoptikern und der Apostelgeschichte gehen wir rückwärts bzw. vorwärts zu den paulinischen Briefen (+ Eph.?), in denen zwar nicht *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, wohl aber *ἐν τῷ ὀνόματι* sich relativ häufig findet. Auch Paulus gebraucht die Formel in der bisher festgestellten Bedeutung.

a. Charakteristisch ist die bekannte Stelle aus dem Philipperbrief, 2 10, interessant auch deshalb, weil auf ihrem frühen (richtigen?, jedenfalls bezeichnenden) Verständnis ein in der katholischen Kirche und auch in manchen protestantischen Gegenden noch heute herrschende kirchliche Sitte beruht.

Die schwer zu entscheidende Streitfrage, ob in V. 9 (*τὸ*) *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* eine Würde- (Majestäts-) Stellung oder einen wirklichen Namen bezeichne, im letzteren Falle ob *Ἰησοῦς* oder *κύριος* 1) oder *υἱὸς θεοῦ*, kann hier ausser betracht bleiben: für uns ist nur das fest im Auge zu behalten, dass in dem Finalsatz V. 10, der die beabsichtigte Folge der Erhöhung und Namengebung beschreibt, das unter dem Haupttone stehende *ἐν τῷ ὀνόμ.* durch das nomen proprium *Ἰησοῦ* näher bestimmt ist. — Dass dieses *ἐν τ. ὀν.* = „zur Ehre", „zur Verherrlichung" sei, braucht wohl nicht erst widerlegt zu werden. Aber auch die von den meisten Neueren 2) beliebte Erklärung: in dem Namen d. h. in dem, was jener Name Jesu in sich schliesst, sei der bewegende Grund der Kniebeugung enthalten, — scheint mir mehr eine biblisch-theologisch bestimmte, hineingeheimnissende Unterlegung als eine sprachlich begründete Auslegung zu sein 3). Je klarer die

einzelner der übrigen bisher besprochenen Stellen brauchte nach der Untersuchung über das Septuaginta-Material nicht bezug genommen zu werden, weil die Erklärung keine Schwierigkeit bot.

1) So heute wohl durchgehends.

2) So — in verschiedener Nüancierung — B. Weiss, Der Philipperbrief 1859, Meyer-Franke, Klöpper, Kommentar; auch Haupt, obwohl er die m. E. richtige Deutung wenigstens als möglich hinstellt.

3) Nicht minder die Erklärung Hofmanns: der im Namen Jesu

fast allgemeine Erkenntnis ist, dass in V. 10 von einem betenden Knie-Beugen geredet wird, um so unverständlicher ist es, dass man bei der Erklärung nicht auf die am Tage liegende Verwandtschaft mit Wendungen[1]) des griechischen a. T. wie *αἴρειν χεῖρας, προσεύχεσθαι, ψάλλειν, ἐξομολογεῖσθαι, αἰνεῖν, ἐπικαλεῖσθαι, βοᾶν ἐν ὀνόματι* (cf. oben) Rücksicht nimmt. Was dort der Ausdruck zweifellos bedeutet, bedeutet er eben auch hier, nämlich: bei, unter Nennung, Anrufung des Namens[2]) oder, vorläufig ganz allgemein, nomine adhibito, wie der treffliche van Hengel[3]) übersetzt[4]).

Die genauere Bestimmung dieses allgemeinen Ausdrucks hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob das logische Subjekt von *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* und das Subjekt des Satzes identisch sind oder nicht. Diese Frage lässt sich leider nicht mit zweifelloser Sicherheit beantworten. Im ersten Fall wäre zu übersetzen: „damit unter Aus-, Anrufung des Namens Jesu alle Kniee sich beugen . . . . .“. Als Objekt der Anbetung sieht man in der Regel[5]) den erhöhten Jesus an; die altchristliche Sitte der Anrufung Jesu, das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*[6]), kann als bestätigende Illustration dienen. Durchaus möglich aber ist es auch, Gott als Objekt der Anbetung, nämlich der Anbetung unter Nennung des Namens Jesu, anzusehen. Und wenn man beachtet, dass Paulus die jesajanischen Worte, Jes. 45 23, auf die er V. 10 offenbar anspielt, Röm. 14 11 auf Gott selbst bezieht, das Bekenntnis V. 11 in dritter Person, nicht in Form der Anrede gegeben wird und der Schlussakkord

---

Betende lasse „sein Beten durch das Bewusstsein seines für ihn massgebenden Verhältnisses zu Jesu bestimmt sein“.

1) auf die obendrein z. T. hingewiesen wird.

2) Haupt führt die Erklärung wenigstens als möglich an.

3) Comment. perpet. in ep. Pauli ad Philipp. 1838.

4) In der Linie der richtigen Erklärung: Beza, Grotius, Hoelemann, Bretschneider, Wahl, Wiesinger. — Vgl. auch Oehler (— Orelli) RE.². s. v. „Name“.

5) Namentlich die neuere Exegese: vgl. Meyer-Franke, Lipsius, Haupt, Klöpper; vgl. auch Weiss, Lehrbuch, Pfleiderer, Holtzmann.

6) Röm. 10 12 ff. I Kor. 1 2. (II Tim. 2 22). Act. 2 21. (7 59). 9 14. 21. 22 16. (II Tim 2 19). Zur Sache vgl. Lücke, De invocatione Jesu Christi in precibus Christianorum, Academ. Gott. 1843. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel (Skizzen a. d. Leben der a. Kirche 1 ff.).

des Ganzen *εἰς δόξαν ϑεοῦ πατρός* ist[1]), so ist m. E. bei dieser Auffassung von *ἐν τ. ὀν.* doch wahrscheinlicher, dass als Objekt der Adoration Gott gedacht ist[2]), zumal man auch hier, und zwar nicht „fälschlich“[3]), auf eine altchristliche — auch paulinische — Sitte, das Gebet im Namen Jesu, Kol. 3_{17}. Eph. 5_{20}. Joh. $14_{13.\ 14}$. 15_{16}. $16_{24.\ 26}$, hinweisen kann.

Daneben steht nun aber die andere Möglichkeit, dass das Subjekt der Nennung des Namens nicht in *πᾶν γόνυ* und *πᾶσα γλῶσσα* enthalten, sondern ein anderes ist. Dann ist zu übersetzen: bei Nennung des Namens Jesu; dem Sinne nach: quoties nomen auditur. Die Meinung, dass diese von Katholiken, aber auch von protestantischen Auslegern, z. B. Castalio, Beza, Grotius, Bretschneider, Wahl, Hoelemann, gegebene Deutung unmöglich sei, beruht einfach auf ungenügender Kenntnis der Wendung *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* und ihres Gebrauchs. Nicht nur in der Septuag. (cf. oben), auch im n. T. wird dieselbe so gebraucht, Lk. 10_{17}. Act. 4_{10}, cf. oben.

Eine Entscheidung für eine dieser beiden Möglichkeiten ist, wie gesagt, schwierig und soll jedenfalls hier nicht gegeben werden. Für die zuletzt erwähnte spricht nach meiner Meinung ein sehr beachtenswertes Moment. Das *πᾶν γόνυ* und die *πᾶσα γλῶσσα* sind zweifellos absolut zu verstehen; alle Lebewesen[4]) in allen Welträumen sind gemeint. Zu ihnen gehören natürlich auch die Angehörigen des feindlichen Geisterreiches (vermutlich unter *ἐπουρανίων* begriffen). Nach paulinischer Auffassung ist nun die Unterordnung mancher Gruppen der Geisterwelt unter Christus nicht eine freiwillige, sondern eine gewaltsame und erzwungene, Kol. 2_{15}. I Kor. 15_{24}. $2_{6.\ 8}$[5]). Eine Anbetung Jesu, oder Gottes unter Nennung des Namens Jesu, wie sie bei der ersten Auffassung von *ἐν τ. ὀν.* vorausgesetzt wird, ist aber nur als eine freiwillige zu verstehen, wie sie von jenem Teil der Geisterwelt nicht erwartet wird. Somit scheint von hier aus nur die 2. Auffassung (bei Nennung des

1) Vgl. noch I Kor. 15_{28}.

2) De Wette, van Hengel, Schenkel, v. Hofmann.

3) Wie M.-Franke meint.

4) Die Frage, ob auch die unpersönliche Kreatur darunter begriffen sei, interessiert uns nicht.

5) Vgl. Klöpper, Kommentar.

Namens Jesu, quoties auditur nomen) übrig zu bleiben. Sie giebt der Stelle in der That einen klaren Inhalt: das *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* zwingt, wenn es genannt wird, alle Lebewesen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, ob freiwillig oder unfreiwillig, auf die Kniee und zu der freudigen oder unfreiwilligen Anerkennung der Herrenstellung Jesu [1]): dadurch wird der Charakter des *ὄνομα τὸ ὑπὲρ π. ὄν.* deutlich illustriert. Für diese Erklärung spricht ausserdem noch die altkirchliche Auffassung; gerade in der widerwilligen Unterwerfung des dämonischen Reiches und in der Flucht und Furcht der Dämonen vor dem Namen Jesu sahen die Väter den stärksten Beweis für die *κυριότης* Jesu [2]). — Die Stelle gewinnt damit freilich ein etwas anderes Gesicht, als man hier zu sehen gewohnt ist. Das Bedenken, das man wahrscheinlich gleich geltend machen wird und das Calvin in die Worte gefasst hat: quasi vox esset magica, quae totam in sono vim haberet inclusam, darf nicht deshalb, weil es vermeintlich Bedenkliches enthält, ohne weiteres Geltung beanspruchen, sondern bedarf erst der Prüfung (vgl. darüber Teil II).

Auf jeden Fall aber, mag man im einzelnen erklären, wie man will, steht das fest, dass *ἐν τῷ ὀνόματι* auch Phil. 2_{10} in Übereinstimmung mit dem sonstigen Gebrauch der Formel zu verstehen ist.

b. Wenn Phil. 2_{10} von der Anbetung G o t t e s „im Namen Jesu" zu erklären sein sollte, so hat der Gedanke seine bestätigende Parallele an der paulinischen Stelle Kol. 3_{17} und der ihr verwandten (paulin.?) Eph. 5_{20}.

Kol. 3_{17}. Denn es scheint mir nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft, was *ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* hier besagen will. Vgl. *ποιεῖν ἐν ὀνόμ.* Act. 4_7. Alles was ein Christ thut, jede Lebensäusserung des Christen soll sich vollziehen unter Nennung, Anrufung des Namens des Herrn Jesu, indem er (nähere Beschreibung) Gott dankt d u r c h i h n (zweifellos a n t i-

1) Über den Zeitpunkt ist in der Stelle selbst nichts enthalten. — Selbstverständlich ist nicht an die kirchliche Sitte der äusseren Kniebeugung gedacht.

2) In letzter Linie ist darin natürlich auch eine, der göttlichen nahekommende Verehrung enthalten.

thetisch, gegenüber den von den Irrlehrern verehrten Engeln). Offenbar genügt die Erklärung „im Auftrage[1]) des Herrn Jesu" hier absolut nicht[2]); und die Sublimierung[3]) derselben zu „im Sinn und Geist" sowie die verwandten Erklärungen[4]) sind deshalb, weil sie schön und unserem christl. Denken entsprechend sind, noch nicht als historisch richtig anzusehen. — Unverständlich ist mir nur, dass man über die Auslegung der griechischen Väter, invocato nomine (Chrysostomus, Theodoret u. s. w.[5]), leichthin, ohne jede Nachachtung hinweggeht: „dass

---

1) So z. B. Bleek (Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier), v. Soden, B. Weiss (Die paulin. Briefe im bericht. Text). Der Satz des letzteren: „Das *ἐν ὀν.* heisst, wie I Kor. 5_{4}: im Auftrage des Herrn Jesus (I Thess. 4_{1}), sofern seine Bezeichnung als *κύριος* darauf hinweist, dass es auf sein Geheiss geschieht" (!), zeigt, abgesehen von anderem, durch seinen künstlichen Ausweg ganz deutlich die Schwierigkeit der Erklärung.

2) Das ist auch Brandts Meinung; seine eigene Erklärung ist freilich auch unhaltbar, cf. unten.

3) v. Soden: „im Auftrage, im Sinn und Geiste".

4) Meyer-Franke: „. . . . . sodass der Name das heilige Element ist, in welchem die Handlung vor sich geht, indem nämlich der Name *κύριος Ἰησοῦς* als der Inbegriff des das neue Leben gestaltenden Glaubens (Phil. 2_{10}. I Kor. 12_{3}. 1_{10}) das Bewusstsein erfüllt und dem Handeln die spezifisch christl. Bestimmtheit und Weihe giebt". Klöpper: „. . . . dass sie in realer Verbindung mit dem sich in ihrer Mitte kundgebenden Herrn, nicht bloss unter dessen von aussen massgebender Autorität, sondern auch unter seiner innerlichen Direktion und Kraftwirkung . . . . all ihr Thun verrichten sollen". v. Hofmann zu Eph. 5_{20}: „Denn alles Christengebet geschieht wie alles christl. Thun (Kol. 3_{17}) auf Grund und als Bethätigung desjenigen Verhältnisses zu Gott, welches uns in Jesu Christo vermittelt ist". Haupt: „Bei jeder Lebensäusserung sollen die Leser sich bewusst sein, dass Jesus ihr Herr ist, sollen also jeder Einzelheit eine Beziehung auf dieses Zentrum ihres Lebens geben". Wilke-Grimm: „in nomine Chr. quasi defixus". Boehmer p. 74: . . . . „dass alles Leben und Wandeln geschehe in der Gemeinschaft Jesu, indem dieser als dabei gegenwärtig alles lenke und regiere, ..."

5) Chrysost., Migne 62, p. 364: . . . ., *ἔνθα ἂν ὁ Χριστὸς καλῆται· ἐὰν ἐσθίῃς, ἐὰν πίνῃς, ἐὰν γαμῇς, ἐὰν ἀποδημῇς, πάντα ἐν ὀνόματι θεοῦ πράττε· τουτέστιν αὐτὸν καλῶν βοηθόν* u. s. w. — Theodoret, zu Kol. 3_{7}, Migne 82, p. 620: *„ὥστε καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ"*.

ἐν ὀνόμ. κυρίου Ἰησοῦ nicht bedeutet „unter Anrufung des Namens Jesu", wie die griechischen Väter erklären, darf als anerkannt vorausgesetzt werden" (Haupt). Die Auffassung der griechischen Väter als griechisch redender und verstehender Exegeten darf zum mindesten beanspruchen, als Beweis für die sprachliche Möglichkeit jener Erklärung gewertet zu werden. In diesem Fall kann sie noch mehr Beachtung verlangen, da irgend welche dogmatische Beeinflussung hier bei ihnen nicht gefürchtet zu werden braucht. Jedenfalls ist sie eine bedeutsame Stütze der von mir gegebenen, in diesem Falle „altväterischen" Auffassung, soweit diese nach der bisherigen Untersuchung einer solchen überhaupt noch bedarf.

Obendrein bezeugen auch die Worte εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι᾽ αὐτοῦ, dass nach der Meinung des Apostels das (ποιεῖν) πάντα ἐν ὀνόμ. κυρ. Ἰησοῦ sich in (irgend welcher) Form des Gebetes vollzieht, was mit der Erklärung ἐν ὀν. = „unter Aus-, Anrufung des Namens" gegeben ist, mit einer anderen Auffassung sich aber nicht reimt.

Eph. 5 20. Die individuelle, durch den Gegensatz gegen die Irrlehrer bedingte Färbung, welche die Mahnung Kol. 3 17 trägt, ist an der parallelen Stelle Eph. 5 20 vollkommen verblasst. Die Erklärung von ἐν ὀνόματι τ. κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ. ist natürlich die gleiche [1]) u. [2]).

Selbstverständlich denke ich nicht daran, behaupten zu wollen, dass man mit dem Ausdruck ἐν ὀνόματι (τοῦ) κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ (Χριστοῦ) Kol. 3 17. Eph. 5 20 nicht derartige Gedankenreihen verbinden dürfte, wie sie die in Anm. 4 p. 69 genannten und andre Erklärer Kol. 3 17 und Eph. 5 20 als Erklärung von ἐν ὀν. angeben. Wer nach des Apostels Mahnung alles „im Namen Jesu" thun will, muss natürlich an Jesus glauben, er wird auch mehr oder weniger all seine Lebensäusserungen bestimmt sein lassen durch sein Verhältnis zu Jesus, alles thun „in seinem Sinn": aber das alles ist nicht Erklärung des sprachlichen Ausdrucks und um diese handelt es sich hier. —

1) Richtig nur Schnedermann (Kommentar): „Unsere Nennung seines Namens beim Danken . . . ."

2) Sehr gute Bemerkungen über ἐν τ. ὀνόματι bei Harless, Kommentar zu Eph. 5 20, p. 483ff.

Ganz wie Kol. 3 17 ist Ignat., Smyrn. 4 2 zu verstehen: *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ· μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Ebenso Ignat., Rom. im Gruss: *ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χριστοῦ*; vgl. Smyrn. 12 2. Der Schreiber grüsst die Gemeinde, indem er den Namen Jesu Christi nennt, d. h. betend nennt. Freilich ist dies betende Nennen durch den Ausdruck sehr der Formel nahe gebracht. Von dieser ignatianischen Stelle aus begreift sich dann auch der Gruss im Barnabasbrief 1: *Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, ἐν εἰρήνῃ.* Die Worte sind hier ganz formelhaft geworden und gebraucht. —

Das richtige Verständnis von *ἐν ὀνόματι* Kol. 3 17 und Eph. 5 20 lässt m. E. auch helles Licht auf eine verwandte und, wie mir scheint, durchweg missverstandene Phrase fallen. Die Regel, die Paulus an der(den) genannten Stelle(n) giebt, hat er selbst befolgt. Röm. 1 8 *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*; 7 25 *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Gewiss ist dieses *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* sprachlich nicht identisch mit *ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χρ.*; aber wir ersehen aus dem letzteren, wie das *διὰ Ἰησ. Χρ.* sich vollzieht [1]): nämlich unter, durch Nennung, Erwähnung Jesu Christi [2]); — dass mit dem *διὰ Ἰησ. Χρ.* noch andre Gedankenreihen verbunden sein können und sind, kommt hier nicht in betracht. — Die im folgenden noch zu erwähnende Reihe von paulinischen parallelen Ausdrücken: *παραγγέλλομεν .... ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ.* II Thess. 3 6; *παρακαλῶ διὰ τοῦ ὀνόμ. τ. κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χρ.* I Kor. 1 10; *παραγγελίας ἐδώκαμεν ..... διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* I Thess. 4 2, darf als Illustration herangezogen werden, als Beweis aber vor allem zwei Stellen aus Justin, Apol. I, 65: .... *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ... ποιεῖται*, und c. 67: *ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ*

---

1) Vgl. Kol. 3 17 ... *πάντα ἐν ὀνόματι κυρ. Ἰησ. ...... δι' αὐτοῦ.*

2) Vgl. auch Esther 3 12. 8 10, wo das hebräische בשם המלך durch *διὰ τοῦ βασιλέως* wiedergegeben wird (cf. oben p. 41, Anm. 2).

υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Dass ἐν (τῷ) ὀνόματι Ἰησοῦ im wesentlichen gleichen Sinn hat wie διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησ., bedarf keines Beweises; dass ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησ. in diesen Verbalverbindungen im wesentlichen mit διὰ Ἰησοῦ identisch ist, geht dann aus diesen Justin-Stellen hervor [1]). Hier haben wir den Schlüssel zum Verständnis, wenigstens dem ursprünglichen Verständnis, und zur Genesis der in den kirchlichen Gebeten noch heute gängigen Formel „durch Jesum Christum (unsern Herrn)“, die meist ohne organischen Zusammenhang mit dem Satzgefüge den Gebeten angehängt wird [2]). In ähnlicher Weise wie ἐν (τῷ) ὀνόματι Ἰησοῦ (cf. oben p. 60f.) ist dann das διὰ (τοῦ κυρίου) Ἰησοῦ Χριστοῦ stereotyp und formelhaft geworden. Die Stereotypierung begann früh; sie liegt bereits vor Röm. 16_{27}. Jud. 25. Did. 9_{3}. Auf die biblisch-theologische resp. religionsgeschichtliche Seite der Sache ist noch zurückzukommen, Teil II. —

Ist nach all diesem Kol. 3_{17} (u. Eph. 5_{20}) ἐν ὀν. κυρ. Ἰησ. zweifellos zu übersetzen: unter Aus-, Anrufung des Namens des Herrn Jesu, so ist damit auch die Erklärung Brandts, die sich übrigens bereits bei Grotius [3]) und namentlich Vitringa [4]) findet, als unrichtig erwiesen. Um ihres scharfsinnigen Erneuerers willen sei sie hier noch mit wenigen Worten besprochen. Brandt erklärt, cf. p. 581f., Kol. 3_{17} unsere Formel etwa als: im Hinblick, mit Rücksicht auf, bestimmt durch den Herrn Jesus. Die Bedeutung sei im Sinne von I Kor. 10_{30} (soll heissen $_{31}$) zu suchen: εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, und dazu sei eine schöne Parallele in der Mischna Aboth II, 12/17 וכל מעשיך יהיו לשם שמים. Und nun wird Kol. 3_{17} darnach erklärt: „Lasst alle eure Lebensäusserungen durch Christus bestimmt sein; euer Leben bis in alle Unterteile den Charakter annehmen . . . .“ Damit habe aber ἐν ὀνόματι κυρ. den Sinn des hebräisch-aramäischen

1) Zur sachlichen Gleichheit von διὰ τοῦ ὀνόμ. Ἰησ. und διὰ Ἰησ. Χριστ. vgl. Chrysost. zu II Thess. 3_{6} und Theophylakt zu I Kor. 1_{10}.

2) Schwerlich ist die gewöhnliche Deutung von διὰ Ἰησ. Χριστ. richtig, wie sie z. B. auch von B. Weiss zu Röm. 1_{8} gegeben wird.

3) Grotius, Annotat. in ep. apost. zu Kol. 3_{17}: Hebraeorum dictum est: יהיו כל מעשיכם לשם שמים.

4) Vitringa, Sacrar. observationum lib. III, c. XXII $_{14}$.

Terminus לשם, p. 582 [1]); der Autor des ursprünglichen Kolosserbriefes dachte an dieses לשם und hat darnach vermutlich *εἰς ὄνομα* geschrieben, p. 593; erst der letzte Redaktor, der *εἰς ὄνομα* nicht mehr verstand, machte *ἐν ὀνόματι* daraus. Ebenso der Autor ad Ephesios, vgl. p. 582. — Scharfsinnig ist diese Erklärung zweifellos, genauer geprüft erscheint sie als eine Kette von exegetischen Willkürlichkeiten. Willkürlich ist es doch, deswegen weil I Kor. 10_{31} eine gewisse Aehnlichkeit mit Kol. 3_{17} zeigt, diese Stelle zur Exegese eines bestimmten einzelnen Ausdrucks in Kol. 3_{17} heranzuziehen; Willkür auch, auf dem Irrwege über I Kor. 10_{31} das rabbinische Logion zur Parallele von Kol. 3_{17} zu stempeln und nun *ἐν ὀνόματι* im Sinn von לשם zu erklären. Willkürlich ist die Trennung der exegetischen Erklärung von Kol. 3_{17} und Eph. 5_{20}, und gewagt schliesslich — auf dieser Unterlage — die Konjektur von *εἰς ὄνομα* als der ursprünglichen Lesung für *ἐν ὀνόματι*.

c. II Thess. 3_6 (Act. 16_{18}); vgl. Ignat. ad Polyc. 5_1. Abgesehen von allem andern ist Unsicherheit über die Bedeutung von *ἐν ὀνόματι τ. κυρίου* an dieser Stelle durch die Parallele von *διὰ τοῦ ὀν.*, I Kor. 1_{10}, ausgeschlossen. Paulus vermahnt die Gemeinde, indem er den Namen Jesu Chr., des von ihr anerkannten Herrn, nennt und das Gewicht seiner Mahnung so, durch den Hinweis auf ihn, verstärkt. Auf die 3. paulinische Wendung gleichen Sinnes, *διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, I Thess. 4_2, ist bereits hingewiesen [2]), p. 71.

d. I Kor. 5_4. An der interessanten Stelle I Kor. 5_4, an der über den Blutschänder in der korinthischen Gemeinde und sein Gericht gesprochen wird, ist es bekanntlich strittig, ob *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ* mit dem Partizipialsatz *συναχθέντων ὑμῶν* . . . . oder mit dem Infinitiv *παραδοῦναι* zu verbinden sei [3]). Eine Entscheidung ist kaum zu fällen. Mir erscheint es immer wieder als das Natürliche, *ἐν τ. ὀνόμ.*

---

1) Cf. auch Vitringa a. a. O.

2) Ausserdem findet sich bei Paulus noch *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* (*Χριστῷ*) bei den Verben des Ermahnens, I Thess. 4_1, II Thess. 3_{12}; doch weist diese Wendung sprachlich und sachlich auf eine andere Vorstellungsreihe.

3) Weizsäcker in seiner Übersetzung schlägt einen dritten, allerdings schon früher betretenen Weg ein, indem er es mit *κέκρικα* ver-

mit *παραδοῦναι* zu verknüpfen, da *σὺν τῇ δυνάμει τ. κυρ. ἡμ. Ἰησοῦ* doch wohl zu *συναχθέντων ὑμῶν* gehört und eine doppelte Bestimmung ähnlichen Inhalts zum Partizipialsatz nicht wohl möglich ist [1]). Aber ob es zu *συναχθέντων* oder zu *παραδοῦναι* gehört: die Bedeutung ist jedenfalls die gleiche [2]), nämlich: unter Nennung, Anrufung des Namens des Herrn Jesu. Das *συνάγεσθαι* oder das *παραδοῦναι* ist nur ein Spezialfall des *ποιεῖν πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* Kol. 3 17: Jesu Anrufung steht an der Spitze alles Thuns, zumal so wichtigen Thuns wie eine Gemeindeversammlung oder die Verurteilung eines Sünders.

e. Die letzte der in betracht kommenden paulinischen Stellen I Kor. 6 11 ist für unsere Hauptfrage die wichtigste und interessanteste; betrifft sie doch die Taufe selbst. Sie ist nicht ohne Schwierigkeiten. Aber meine Erklärung scheint mir, obwohl sie auch hier von der üblichen durchaus abweicht, nicht anfechtbar zu sein und manche Schwierigkeit der Stelle zu beseitigen.

Die Aoriste in V. 11 bezeichnen einen in der Vergangenheit liegenden abgeschlossenen Akt und zwar in diesem Fall ein und denselben. Dieser Akt ist die Taufe [3]). *Ἐν τ. ὀν. τ. κυρ. Ἰησ. Χρ.* und *ἐν τ. πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* sind auf gleicher Stufe stehende Modalbestimmungen zu allen 3 Verben [4]), wenn auch vielleicht jede von ihnen zu dem einen Verbum besser passen mag als zu dem andern. Sie bezeichnen die Art und Weise, in der, — genauer die Mittel, durch welche das *ἀπολούσασθαι*, *ἁγιασθῆναι* und *δικαιωθῆναι* sich vollzogen hat.

---

bindet. Ebenso Boehmer p. 71/72. Aber der Weg scheint mir nicht gangbar zu sein.

1) Eine Analogie mit Mt. 18 20 (cf. Heinrici u. a.) ist erstens nicht sicher, zumal wenn man *ἐν τ. ὀν.* in der hergebrachten Weise versteht, und könnte zweitens auch nichts beweisen.

2) Die gewöhnliche Auffassung ist auch hier: im Auftrage, in der Autorität des Herrn Jesu Christi. Auch Brandt, p. 571.

3) So fast durchgehends alle neueren Exegeten. Man kann Heinrici vielleicht zugeben, dass *ἀπολούεσθαι* sich nicht mit *βαπτίζεσθαι* deckt, sondern der weitere Begriff ist: die Beziehung auf die Taufe ist damit nicht aufgehoben.

4) Die Versuche, die beiden Bestimmungen auf die Zeitwörter zu verteilen (cf. Ritschl), sind abzulehnen, vgl. auch Gloel, Heinrici, Althaus.

Denn dass das ἐν hier instrumental [1]) zu fassen ist, geht meines Erachtens deutlich aus ἐν τῷ πνεύματι, vgl. I Kor. 12₁₃ ἐν ἑνὶ πνεύματι: „vermittelst eines Geistes", und aus der Rolle hervor, die das πνεῦμα bei der Taufe nach paulinischer Auffassung spielt. Nach paulinischer Anschauung wird bei der Taufe der Geist mitgeteilt: durch ihn vollziehen sich jene Akte, I Kor. 6₁₁, und durch das ὄνομα Jesu Christi. „Ihr liesset euch abwaschen, ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt durch [2]) den Namen des Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes." „Durch den Namen", d. h. aber: durch Nennung, Aus- oder Anrufung des Namens . . . . ., denn anders kann das Sich-Abwaschen u. s. w. in einem, durch einen Namen sich doch nicht vollziehen und gedacht werden. Damit haben wir die bisher immer festgestellte Bedeutung von ἐν τ. ὀνόματί τινος [3]). — Da in ἐν τῷ πνεύματι ein objektiver Faktor [4]) als Mittel angegeben wird, ist es wahrscheinlich, dass das Gleiche auch von ἐν τ. ὀν. gilt, und unwahrscheinlich, dass damit ein subjektives Moment [5]) eingeführt [6]), also zu übersetzen wäre: unter, im Bekenntnis des Namens.

Die gegebene Deutung findet nicht zum wenigsten darin eine starke Stütze, dass V. 11 sich auf die Taufe bezieht und bei der Taufe das ὄνομα Ἰησοῦ eine wichtige Rolle spielte [7]). Vgl. Teil II. Inwiefern das letztere als Mittel des ἀπολούσα-

---

1) Holsten, D. Ev. des Paulus I, p. 291; ebenso Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe, p. 56, Anm. 1. Freilich sollte dann nicht eigentlich übersetzt werden: „in Kraft des Geistes", wie A. thut, p. 54. 55.

2) Cf. auch Weizsäcker.

3) Zu derselben Erklärung kommt man, wenn man von der allgemeinsten Bedeutung von ἐν = „in der Sphäre" ausgeht.

4) Vgl. auch Althaus, p. 115, und Holsten, a. a. O.

5) Das logische Subjekt von ἐν τ. ὀν. ist demnach ein anderes als das von ἀπελούσασθε.

6) Vgl. Meyer-Heinrici. Noch weniger natürlich: „im Glauben an", Wittichen in Schenkels Bibellexikon s. v. „Name".

7) Holsten a. a. O., p. 291 Anm. und nach ihm Gloel, Der heilige Geist, p. 151, weisen wenigstens darauf hin, dass der Ausdruck in V. 11 dadurch bestimmt sei, „dass die Anschauung des βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ. das Bewusstsein des Paulus beherrschte".

σϑαι, *ἁγιασϑῆναι* und *δικαιωϑῆναι* gelten kann, darüber später an seiner Stelle, Teil II.

Der Fehler der üblichen Erklärung unserer Stelle scheint mir wesentlich in dem Verständnis von *ὄνομα* zu liegen. Von bestimmten biblisch-theologischen Anschauungen beherrscht sieht man [1]) im *ὄνομα τ. κυρ. Ἰησ. Χρ.* das, was der Name besagt, also das Heil, das in diesem Namen beschlossen ist; charakteristisch, um ein Beispiel für viele anzuführen, Althaus p. 115: „Denn das *ὄνομα Χριστοῦ* ist ebenso wie im Taufbefehl der Terminus für die Bezeichnung des lebendig gegenwärtigen Christus selber mit seiner heilsmittlerischen Bedeutung für uns." Damit wird man aber dem Begriff *ὄνομα* in keiner Weise gerecht; und die Erklärung von *ἐν τῷ ὀνόματι* wird notwendig schief. Denn vom *ὄνομα Ἰησοῦ* gilt dasselbe, was bereits vom שם יהוה im a. T. gesagt worden ist. So gewiss nicht zu bestreiten ist, dass der Name Jesu das repräsentiert, was Jesus für uns bedeutet, besser gesagt, dass mit seinem Namen für den Hörenden sich ohne weiteres die Vorstellung seiner Bedeutung für uns, seines Heilswerkes u. s. w. verbindet, so gewiss hat der Begriff *ὄνομα* seine eigentliche Bedeutung (= Bezeichnung, Benennung) auch hier nicht verloren [2]). Eine Erklärung, die diesen notwendigen Ausgangspunkt nicht aus dem Auge verliert [3]), wird m. E. immer irgendwie in die Richtung führen, in der die von mir gegebene liegt.

---

1) Wie es scheint, durchweg.

2) Das gilt auch von den sonstigen präpositionellen Verbindungen mit *ὄνομα* im n. T: *διὰ τὸ ὄνομα* Jesu Mt. 10_{22}. 24_{9}. Mk. 13_{13}. Lk. 21_{17}. Joh. 15_{21}. I Joh. 2_{12}. Apokal. 2_{3}; *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος* Jesu Mt. 19_{29}. Lk. 21_{12} und *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* Jesu Act. 5_{41}. 9_{16}. 15_{26}. 21_{13}. Röm. 1_{5}. III Joh. 7: Es ist immer das *ὄνομα* gemeint, das genannt, bekannt oder angerufen, also benutzt wird oder werden soll.

3) Brandt vergisst bei seiner Erklärung von I Kor. 6_{11} das nicht, aber er trifft m. E. das Richtige trotzdem deshalb nicht, weil er einerseits auf einen talmudischen Gebrauch von שם sieht, andererseits die Rolle des „Namens" bei der Taufe übersieht, bzw. wenigstens bei Paulus nicht richtig auffasst. Er nimmt *ὄνομα* hier, nach talmudischem Gebrauch von שם, als „Rechtstitel", „Kategorie" und findet an unserer Stelle den Gedanken ausgesprochen, p. 569 f. vgl. 589, „. . . . ihr seid gerechtfertigt . . . . . in dem Namen des Herrn Jesu [als mit Christo so verbunden, dass ihr mit unter seinem Titel steht und durchgeht]

3. Die Johanneischen Schriften.

a. In den johanneischen Schriften sind für uns am wichtigsten und interessantesten die bekannte Phrase *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) Joh. 14 13. 14. 15 16. 16 24. 26 und die mit ihr zusammengehörenden Wendungen *πέμπειν* 14 26 und *διδόναι ἐν τῷ ὀνόματι* (Jesu) 16 23 [1]).

Die Phrase „beten im Namen Jesu" ist im Grunde noch immer eine crux der Exegese, obwohl der Begriff des Gebets im Namen Jesu zu den bekanntesten und scheinbar selbstverständlichsten christlichen Begriffen gehört. Die Geschichte ihrer Erklärung scheint mir zum grössten Teil eine Leidensgeschichte zu sein. Je mehr man in den genannten Stellen die Grundlage für die Theorie des christl. Gebetes, bzw. die Beschreibung des innersten Geheimnisses des christl. Gebetes zu sehen sich gewöhnte, desto mehr interpretierte man an diesem Ausdruck und in ihn hinein. Ich kann in diesem Zusammenhang natürlich nur ganz flüchtig fremde Anschauungen berücksichtigen: die beste Kritik muss auch hier die eigene Anschauung und ihre Begründung sein. —

Die nüchternste Erklärung geben unter den Neueren B. Weiss [2]), Brandt a. a. O. p. 572, und H. Holtzmann [3]) (im Lehrbuch der neutest. Theologie; etwas anders im Hand-Comm.), nämlich: „in meinem Auftrage". Zwar ist ja „im Auftrage", wie aus dem Bisherigen deutlich sein dürfte, nicht die selbstverständliche Bedeutung von *ἐν τῷ ὀνόμ.*; aber man könnte sich hier immerhin auf Joh. 5 43 und 10 25 berufen, wo freilich

. . . ." Die Erklärung ist nicht haltbar; aber sie ist auf jeden Fall besser als die herkömmliche.

1) Falls nicht *ἐν τ. ὀν. μου* mit AD . . . . it vg cop syr. [utr] u. a. vor *δώσει* stehen muss. Die oben bevorzugte Lesart scheint die bessere zu sein.

2) Vgl. Meyer-Weiss, Johannes-Evangelium; Weiss, Lehrb. der bibl. Theologie [6] 154d. Nach M.-Weiss wird dieselbe Erklärung von Schanz vertreten.

3) Holtzmann ist freilich nur halbwegs hierher zu rechnen; denn er erklärt a. a. O. II, p. 483: „Beten im Namen Jesu . . . . . . heisst somit: in seinem Auftrag (vgl. I Joh. 5 14), d. h. mit bewusster Berufung auf ihn etwas erbitten . . ." Die Erklärung: „mit bewusster Berufung auf ihn" geht über „in seinem Auftrag" hinaus.

diese Bedeutung auch keineswegs über allem Zweifel erhaben ist. Indes ist diese Erklärung nicht haltbar. Sie ist nicht durchführbar [1]) an den Stellen 16 23 und 14 26, an denen einen andern Gebrauch von ἐν τ. ὀν. anzunehmen kein Recht vorhanden ist [2]), und ist inhaltlich wenig befriedigend, vgl. z. B. Joh. 14 14, auch 16 24. —

Die beliebteste Erklärung ist heute zweifellos: „in meinem Geist und Sinn". Darauf laufen doch die meist wortreichen Umschreibungen der meisten neueren Ausleger hinaus [3]), vgl. Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer, Keil, Luthardt, Boehmer u. a., selbst Brandt p. 572. Manche nehmen dabei *ἐν τῷ ὀνόματι* Jesu als wesentlich gleich mit *ἐν Χριστῷ* [4]); andere finden neben dem subjektiven Moment noch ein objektives in dem Ausdruck [5]): „im Hinblick auf Jesu Reich, Zweck", und ähnlich [6]). Von diesen Erklärungen gilt das zu Kol. 3 17 bemerkte: sie sind ein Versuch, die Sache zu erklären mit Hilfe von Gedanken, die z. T. dem johanneischen Material, z. T. aber lediglich modernen Anschauungen über das Gebet entnommen sind; als Erklärung des vorliegenden sprachlichen Ausdrucks kommen sie kaum in Betracht [7]).

---

1) Weiss erklärt deshalb an diesen Stellen „statt meiner"; den Beweis für Möglichkeit und Recht dieser Übersetzung bleibt er schuldig und muss er schuldig bleiben. — Brandt giebt die Notwendigkeit der gleichen Erklärung von 16 23 implicite zu, entzieht sich aber der Schwierigkeit, indem er die Worte *ἐν τ. ὀνόμ. μου* wegen der Unsicherheit ihrer Stellung als Glossem streicht; eine Erklärung von 14 26 finde ich bei ihm nicht. — Zu Holtzmanns Erklärung von 16 23 und 14 26 s. unten.

2) Vgl. 16 23 und 24!

3) Vgl. zu Kol. 3 17 oben.

4) Z. B. Lücke, Luthardt.

5) Z. B. Lücke, Tholuck; vgl. auch Meyer.

6) Man operiert vielfach mit dem Hinweis auf I Joh. 5 14. Aber es ist doch exegetisch kaum richtig, m. E. voreilig und willkürlich, deswegen, weil dort auch eine Aussage über Gebetserhörung vorliegt, von der dortigen Bestimmung *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* auf den Sinn von *ἐν τ. ὀνόματί μου* an unseren Stellen schliessen zu wollen.

7) Cremers allgemeine Bemerkung „Das was die Handlung begleitet und charakterisiert, griechisch gedacht die Sphäre, in der sie sich bewegt, dies ist je nach seinen verschiedenen Seiten die Bedeutung des *ἐν ὀν.*" zeichnet sich durch exegetischen Takt aus und weist auf den richtigen Weg. Seine spezielle Erklärung von *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόμ.*

Abseits von der grossen Heerstrasse suchen einen Weg zum Verständnis P. Christ, Die Lehre vom Gebet n. d. neuen Test., 1886, p. 69 ff., und ähnlich H. Holtzmann im Hand-Comm. Nach ihnen ist „bitten im Namen Jesu": bitten als ein nach ihm Genannter, ein Glied seiner Gemeinschaft, d. h. schliesslich „in Angelegenheiten dieser Gemeinde" (Christ), „in christl. Gesinnung" (Holtzm.). Aber weder der Beweisgang Christs über Mt. 18_{20}. Joh. $16_{23.\,26}$ und Mk. $9_{37.\,41}$ noch die Anknüpfung Holtzmanns an den nationalen Charakter des israelitischen Gebets können von dem Recht dieser Auffassung überzeugen; es fehlt auch hier an einer wirklichen Erklärung des Ausdrucks.

Die Sache liegt m. E. nach der bisherigen Untersuchung ganz einfach und klar. *Αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* heisst ganz in Analogie mit der Grundbedeutung von *ἐν τῷ ὀνόματι* im n. T. und in der Septuag.: bitten unter Gebrauchmachung von, unter Nennung, Anrufung meines Namens. Das Resultat der bisherigen Untersuchung, die parallelen — richtig verstandenen — Wendungen *προσεύχεσθαι, αἴρειν χεῖρας, ψάλλειν, ἐξομολογεῖσθαι, αἰνεῖν, ἐπικαλεῖσθαι, βοᾶν ἐν ὀνόματι* in der Septuag., die apostolische, nachapostolische, kirchliche Sitte des Betens „im Namen Jesu" Kol. 3_{17}. Eph. 5_{20}, endlich das *δυνάμεις ποιεῖν* und *δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τ. ὀνόματι* Jesu beweisen die Richtigkeit der Erklärung. Auch auf das Zeugnis der Exegese der griechischen Väter sei hingewiesen [1]).

Einen vollgiltigen Beweis liefert zu all diesem m. E. der Zusammenhang von Joh. $14_{13.\,14}$. An dieser Stelle, an der die Verheissung der Erhörung des Gebets „im Namen Jesu" zuerst auftritt, bezieht sie sich offenbar, vgl. V. 12, auf die „Werke", die die Gläubigen — gemeint sind zwar alle Christen, aber in erster Linie die Apostel, — thun können und nach Jesu Hingang thun werden. Was sind das für Werke? Das ergiebt

---

μου aber lässt einen richtigen Kern unter einer allzu theologischen Schale fast ganz verschwinden.

1) Chrysost., Hom. zu Joh. 14_{13} (Migne 59, p. 402): *Τί δέ ἐστιν· ἐν τῷ ὀνόματί μου; Ὅπερ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγειραι καὶ περιπάτει.* — Theophylakt zu Joh. 14_{13} (Migne 124, p. 177) *Δείκνυσι γὰρ ἡμῖν ἐνταῦθα τὴν μέθοδον τῆς θαυματουργίας. Διὰ γὰρ αἰτήσεως καὶ προσευχῆς καὶ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ θαυματουργεῖν τις δύναται.*

sich aus ihrer Gleichstellung mit den *ἔργα* Jesu, V. 12. Die *ἔργα* Jesu, von denen der 4. Evangelist immer wieder redet, deren Zweck und Erfolg ist, Glauben hervorzurufen [1]) $10_{37.\,38.}$ $14_{11.}$ $15_{24.}$ $7_{3.\,21}$, und die er auch wohl „Werke Gottes“, „des Vaters“ und ähnlich nennt $9_{3.\,4.}$ $10_{37.}$ $5_{36.}$ 14_{10}, sind zweifellos seine Wunder und Zeichen, identisch mit den *σημεῖα,* von denen auch gesagt wird, dass sie Glauben erzeugen, $2_{11.\,23.}$ $6_{2.\,14.}$ 12_{15}, vgl. $4_{45.}$ $11_{45.}$ Von hier fällt nach meiner Meinung das volle Licht historischen Verständnisses auf Joh. $14_{13.}$ Mit den Werken, deren Möglichkeit in der Erhörung des Bittens im Namen Jesu begründet liegt [2]), sind die *σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις* (II Kor. 12_{12}) gemeint, die der apostolischen wie nachapostolischen Zeit als Beglaubigung der Predigt des Evangeliums und als *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* [3]) I Kor. 2_{4} galten. Diese aber geschahen, wie wir wissen, nach dem Zeugnis der Evv. und der Acta, von den späteren zu schweigen, *ἐν* (*ἐπὶ*) *τ. ὀνόματι* Jesu, d. h. unter Nennung, Anrufung des Namens Jesu (cf. auch Teil II). Darauf müssen wir also exegetisch genau die Verheissung der Gebetserhörung $14_{13.\,14}$ und dann auch $15_{16.}$ $16_{24.\,26}$, wenigstens in erster Linie [4]), beziehen; von da aus wird auch die oben gegebene Erklärung von *ἐν τῷ ὀνόματί μου* bestätigt, ja gefordert. Was Brauch und Thatsache war, wird vom Evangelisten durch ein Wort, eine Verheissung Jesu bestätigt und sanktioniert [5]). Mit dieser

---

1) Daneben befindet sich bekanntlich noch eine — andere? — Schätzung des Wunders und des aus ihm erwachsenden Glaubens im Joh.-Ev. Zu dieser innerjohanneischen „Antinomie“ vgl. Holtzmann, Neutest. Theologie II, p. 489 f. Ob aber die dort gegebene Erklärung richtig ist?

2) „Denn das *καὶ* V. 13 fügt die 2. Hälfte des von *ὅτι* abhängigen Begründungssatzes an“, M.-Weiss; so die meisten.

3) Die direkte Beziehung auf die Wunder wird somit von Weiss mit Unrecht geleugnet; der Begriff des „Berufswerkes“ (vgl. Komm. zu 14_{13}) scheint mir von aussen an den Text herangebracht; man kann ihm nur insofern Berechtigung zugestehen, als alle Wunder der Apostel u. s. w. nach der damaligen Auffassung Glauben wecken sollten und demnach Berufswerke genannt werden können.

4) Es soll nicht bestritten werden, dass daneben noch eine allgemeinere Beziehung der Verheissung möglich ist; in betracht kommt zunächst der oben bezeichnete konkrete Sinn.

5) Damit soll keineswegs die Möglichkeit geleugnet werden, dass

Erklärung von 14 13 streitet 14 26 nicht, wenn hier als Voraussetzung ein „bitten im Namen Jesu“ auch um den Geist anzunehmen ist; denn der Besitz des *πνεῦμα* ist bekanntermassen die Voraussetzung für das Wunder [1]).

Und schliesslich sei noch auf eins hingewiesen. Nach der deutlichen Anschauung des Joh.-Ev. war das Gebet im Namen Jesu thatsächlich, d. h. aber auch: möglich, erst nach der Verklärung des Herrn, vgl. insbesondere 16 24. 26. Das ist unverständlich, wenn *ἐν τ. ὀνόμ. μου* erklärt wird „in meinem Auftrage“ oder „in meinem Geist und Sinn“. Warum sollten die Jünger nicht schon zu Jesu Lebzeiten in seinem Auftrage oder gar in seinem Sinn gebetet haben oder beten können? Im Gegenteil, Jesus hat sie ja zum mindesten in seinem Geist beten gelehrt, vgl. Lk. 11 1ff. Mt. 6 6ff. Die Sache hellt sich sofort bei meiner Erklärung auf. Denn selbstverständlich konnte Jesu Name im Gebet erst genannt, in irgend einer Form angerufen werden, nachdem sein Träger zur Rechten Gottes erhöht war [2]).

In den Zusammenhang der Stellen selber fügt die gegebene Erklärung sich sehr gut ein, wie nicht näher ausgeführt zu werden braucht. Nur eins sei noch bemerkt. Es ist nicht etwa eine Schwierigkeit für unsere Erklärung, wenn in 14 14 *μὲ* zu lesen wäre und wenn, in V. 14 und danach auch in V. 13, Jesus selbst als Objekt des Gebets gedacht werden müsste. Die Schwierigkeit — wenn sie überhaupt eine solche ist — liegt in der Sache begründet, insofern die Grenzlinie zwischen dem Gebet zum Vater im Namen Jesu und dem Gebet zu Jesus selbst im Joh.-Ev. eine sehr undeutliche ist. Weizsäcker

---

die Verheissung Joh. 14 13. 14 auf ein Wort Jesu zurückgeht. Eine Untersuchung der Frage ist natürlich hier nicht möglich: bei der Eigenart des 4. Evangelisten — das ist wohl allgemein zugestanden — sind wir jedenfalls berechtigt, das in den Reden Gesagte zunächst als Anschauung des Evangelisten und seiner Kreise zu betrachten — unbeschadet der Frage nach der Geschichtlichkeit, deren Kanon bei den Synoptikern liegt.

1) Cf. u. a. Weinel, Die Wirkungen des Geistes.

2) Ob in dieser Angabe Joh. 16 24 ein Widerspruch, vielleicht ein bewusster Protest gegen synopt. Stellen wie Lk. 10 17. Mk. 9 38f. vorliegt?

nennt deshalb (Apost. Zeitalter[2] p. 519) das Gebet im Namen Jesu ein Gebet zu Jesus, vgl. auch Zahn, Die Anbetung Jesu (s. u. Anm. 3) p. 32; mit Recht insofern, als, wie gesagt, eine Grenze zwischen dem Gebet zum Vater im Namen Jesu und dem Gebet zu Jesus selbst nach johanneischer Anschauung kaum noch vorhanden zu sein scheint. Die Übersetzung der Formel *ἐν τ. ὀν. μου* = „unter Nennung, Anrufung meines Namens" wird davon nicht berührt und bleibt einwandfrei, auch wenn 14 14 und 13 (16 24) die Bitte als an Jesus gerichtet gedacht ist [1]).

Diese Erklärung des „bitten im Namen Jesu" ist freilich sehr viel nüchterner [2]) und kahler als die gewöhnliche Erklärung, aber ich glaube kaum, dass das ihrer Richtigkeit Abbruch thun darf [3]). Auf die biblisch-theologische Seite der Frage einzugehen ist bei der Aufgabe meiner Arbeit kein Anlass; doch wird im 2. Teil Gelegenheit sein, auf sie zurück zu kommen. —

Eine indirekte Bestätigung für die Richtigkeit meiner Erklärung bietet der Umstand, dass dieselbe auch den passenden Schlüssel zu Joh. 14 26 und 16 23 liefert, was von den anderen

---

1) *Αἰτεῖν ἐν τ. ὀνόμ. μου* 14 13. 14 (16 24) würde dann (im Unterschied von 15 16) eine unmittelbare Parallele an den alttest. Phrasen *προσεύχεσθαι, ψάλλειν* u. a. *ἐν ὀνόματι κυρίου* haben, in denen ja auch der in der Formel genannte *κύριος* (Jahve) das Objekt der Anbetung ist.

2) Christ in dem schon zitierten Buch p. 69: „Die wörtliche Fassung, wonach der Name als solcher beim christlichen Beten und Handeln nie fehlen dürfe, verrät einen Buchstabenglauben . . . . ." Was sucht man denn bei der Exegese anders als die „wörtliche Fassung"? Nur sie hat Recht; denn nur von ihr aus kann man sichere Schritte vorwärts thun. Christ beachtet allerdings diese „wörtliche" Fassung nicht. Die von ihm angegebenen biblisch-theologischen Bedenken gegen sie bedürfen noch erst der Revision.

3) Eine mir sehr willkommene Bestätigung meiner Auffassung finde ich nachträglich bei Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel 1885 (wieder abgedruckt in den „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" 1894), dessen Anschauung merkwürdiger Weise wenig berücksichtigt ist. Zahn findet in unserem Ausdruck freilich auch mehr und anderes als ich, aber er konstatiert doch wenigstens zunächst sans phrase p. 31 f. „Im Namen Jesu beten heisst zunächst nichts anderes als unter Berufung auf ihn und in dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zu ihm (?) Gott anrufen. Das Aussprechen des Namens Jesu im Gebet bedeutet . . . ."

Erklärungen nicht gilt [1]). Speziell bei dem Verhältnis, in dem die Verse 16_{23} und 16_{24} zu einander stehen, liegt es ja klar auf der Hand, dass der gleiche Ausdruck hier den gleichen Sinn haben muss. Die Jünger sollen bitten unter Nennung, Anrufung des Namens Jesu; der Vater will geben bei [2]) Nennung des Namens Jesu: wenn sie in ihrem Gebet den Namen Jesu nennen. Und nicht anders liegt es 14_{26}. —

b. In dem ersten Schlusswort des Joh.-Ev. 20_{31} wird als Zweck der Abfassung des Evangeliums angegeben: *ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς . . . . καὶ πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* [3]). Das heisst nicht: „in der durch den Namen Jesu bezeichneten Gedankenwelt“ [4]), auch nicht „in der Offenbarung seines Wesens“ [5]) oder ähnlich. Sondern: bei, durch Nennung seines Namens, d. i. aber: im Bekenntnis und — oder? — Anrufung seines Namens. Das scheint mir ganz zweifellos nach Röm. $10_{12.13}$, nach Act. 4_{12} und auch der bekannten Bezeichnung der Christen als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Ob mehr an das Bekenntnis oder mehr an die Anrufung des Namens gedacht ist, lässt sich nicht wohl bestimmen; vermutlich sind die beiden Begriffe nach altchristl. Anschauung überhaupt nicht zu trennen.

---

1) Weder die Erklärung „in meinem Sinn“ noch die „in meinem Auftrage“ befriedigt natürlich an unseren beiden Stellen. Die Vertreter jener greifen hier meist zu der Deutung „zur Verherrlichung“ Jesu, „in Jesu Sache“ oder ähnlich, deren sprachliche Rechtfertigung mir völlig dunkel ist. B. Weiss, der $14_{13.14}$ „in meinem Auftrage“ erklärt, setzt hier statt dessen ein: „anstatt meiner“ (ebenso Tholuck, Ewald, Schanz). Ich halte diese Deutung nicht, wie H. Holtzmann, für sprachlich möglich; aber gesetzt, sie wäre es, so erhebt sich sofort eine neue Schwierigkeit. Syntaktisch richtig verbunden gehört *ἐν τ. ὀνόμ. μου* zum Verbum, resp. zum ganzen Satz. Das würde aber 14_{26} den unmöglichen Sinn ergeben, dass der Vater in Stellvertretung des Sohnes den Geist sende. Deshalb muss Weiss hier *ἐν τ. ὀν μου* zum Objekt ziehen („als meinen Stellvertreter“), — vgl. auch Wilke, Hermeneutik, und Wahl, Clavis — während er es 16_{23} mit dem Verbum verknüpft!

2) Das logische Subjekt von *ἐν τ. ὀν.* ist 14_{26} und 16_{23} eben ein anderes als das des Verbs: ein schon mehrfach beobachteter Fall.

3) Vgl. *σωθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι* Act. 4_{12}.

4) O. Holtzmann, Das Joh.-Ev. p. 304; H. Holtzmann.

5) Luthardt.

c. Ebenso fällt die eigenartige Wendung *τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* (Gottes) Joh. 17 11. 12 nicht aus dem Rahmen des bisher beobachteten Gebrauchs von *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* heraus. Die Ausleger betonen durchweg, dass das *ὄνομα* Gottes, in welchem die Jünger bewahrt werden sollen, Gottes wahres, eigentliches Wesen bezeichne. Und gewiss ist bei dem *φανεροῦν τὸ ὄνομα* 17 6 an die Offenbarung des wahren Gottes zu denken, insofern nach gemeiner wie biblischer Anschauung mit dem „Namen“ einer Person oder Sache sich die Vorstellung von dem verbindet, was über sie bekannt und an ihr wichtig ist. Wenn aber nun die Ausleger, natürlich unter verschiedenen Nuancierungen, *τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* (Gottes) erklären: bewahren in Gott [1]) oder in seinem Wesen, in Gemeinschaft mit Gott [2]), in seiner Offenbarung [3]), in der Erkenntnis und dem Bekenntnis Gottes [4]), in dem den ganzen Umfang christl. Religion und Sittlichkeit normierenden Gottesnamen [5]), so liegt darin wieder die schon mehrfach getadelte vollkommene Ausserachtlassung bzw. Verflachung des Begriffs *ὄνομα* vor. *Ὄνομα* kann das Wesen einer Person oder Sache nur insofern bezeichnen, als dasselbe von anderen g e n a n n t, bezeichnet wird [6]). Demgemäss heisst *τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* hier: bewahren in (oder durch) [7]) der (die) Nennung Gottes, dem (den) Gebrauch des Namens Gottes — den Gott ja Jesu gegeben und dieser ihnen geoffenbart hat —, d. h. in der (durch die) Anrufung seines Namens oder, ganz weit gefasst [8]) a parte potiori, in der (durch die) Verehrung Gottes. Grotius [9]) übersetzt ganz richtig: in professione nominis tui, in cultu tuo [10]). Die Frage, ob mit dem *ὄνομα* der Vater-

---

1) Luthardt. 2) Keil. 3) Godet.

4) Meyer, ähnlich Weiss.

5) H. Holtzmann, nach O. Holtzmann.

6) Vgl. Holtzmann, Neutest. Theologie II, p. 485: „Was eine Person bedeutet im Bewusstsein anderer Menschen, sprechen diese aus, indem sie ihren Namen nennen“.

7) Ich möchte es unentschieden lassen, ob das *ἐν* hier rein lokal oder instrumental zu fassen ist.

8) Über die Anrufung des Namens Gottes als wichtigstes Stück des Kultus überhaupt war früher die Rede; cf. p. 30 f.

9) Annotationes in quatuor Evang.

10) Wahl, Clavis, s. v. *ἐν*: in nomine tuo profitendo et colendo.

name gemeint sei, braucht hier nicht entschieden zu werden [1]).

d. Nach Joh. 10 25 thut Jesus seine Werke *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός*. Hier scheint die Übersetzung „im Auftrage" unausweichlich. Zweifellos giebt sie im Zusammenhang der johanneischen Gedanken einen guten Sinn; es ist ja ein in vielen Variationen wiederkehrender Lieblingsgedanke des johanneischen Evangeliums, dass Jesus der Gesandte und Beauftragte des Vaters sei und sein Reden und Thun nicht ohne den Vater geschehe (vgl. z. B. die erschöpfende Darstellung bei B. Weiss, Lehrbuch § 143). Ich will die Möglichkeit dieser Erklärung nicht bestreiten. Indes haben wir zum mindesten das Recht, zunächst den bisher bewährten Schlüssel auch hier zu probieren, er schliesst auch hier vortrefflich. „Die Werke, die ich thue unter Anrufung des Namens meines Vaters . . . ." Das steht nur in vollkommener Übereinstimmung damit, dass die Zeichen und Wunder (sie sind mit den *ἔργα* im wesentlichen gemeint, cf. oben p. 80) bei Johannes sowohl wie bei den Synoptikern von Jesus unter Gebet vollzogen werden und als Gebetserhörungen erscheinen, vgl. Joh. 9 31. 11 22. 41. 42. 6 11. 23; Mk. 6 41. 7 34. 8 6. 7. 9 29 u. s. Damit steht auch in gutem Einklang die oben angezogene johanneische Gedankenreihe, dass Jesu Werke des Vaters Werke sind u. s. w. Wir erinnern uns auch daran, dass man Jesus vorwarf, er treibe die Teufel aus *ἐν Βεελζεβούλ* Mt. 12 27, wie wir mit einem rabbinischen Ausdruck sagen könnten: in, mit einem „unreinen Namen". Es klingt wie ein Nachhall des Protestes Jesu gegen diese Verdächtigung, wenn der johanneische Christus von sich sagt, er thue seine Werke unter Anrufung des Namens seines Vaters. Ergiebt sich somit ein glatter und guter Sinn bei Annahme des gewöhnlichen Gebrauchs von *ἐν τ. ὀνόματι*, so ist das Nächstliegende, denselben auch hier anzunehmen.

e. Joh. 5 43. 12 13. Etwas anders liegt es nun allerdings Joh. 5 43. Freilich würden wir in der ersten Hälfte des Verses mit der Übersetzung: „ich bin gekommen unter Nennung des

---

1) Aber wie kommt der Evangelist zu dem eigentümlichen Ausdruck, dass der Vater dem Sohne seinen „Namen gegeben" habe, und zu der Bestimmung des Berufes Jesu, das *ὄνομα* Gottes zu offenbaren? Cf. Teil II.

Namens meines Vaters (als dessen, der mich gesandt hat)“ sehr gut auskommen, aber wegen der Parallele zu *ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ* [1]), das doch nur heissen kann: „in eigener Autorität“, empfiehlt sich auch hier: „im Auftrage meines Vaters“. Wir würden an dieser Stelle den Übergang zu der übertragenen [2]) Bedeutung „im Auftrage“ als sich vollziehend oder auch als bereits vollzogen anzunehmen haben.

Von hier aus ist man dann vielleicht berechtigt, im Unterschied von den parallelen synoptischen Stellen Joh. 12 13 in dem Zitat aus Ps. 118 26 *ἐν ὀνόματι κυρίου* mit *ἐρχόμενος* zu verbinden und zu übersetzen: „gesegnet, der da kommt im Namen, im Auftrage des Herrn!“ Indes liegt eine Notwendigkeit dazu keineswegs vor; wahrscheinlich hat es auch hier bei der Verbindung mit *εὐλογημένος* zu verbleiben, cf. p. 53 f.

4. Katholische Briefe.

In dieser letzten Gruppe neutest. Schriften, in denen unsere Formel sich findet, sind nur wenige Stellen zu besprechen. — Das *λαλεῖν* [*ἐν*] *τῷ ὀνόματι κυρίου* Jak. 5 10 ist natürlich ganz wie die gleiche Wendung in der Septuag. zu verstehen (cf. *προφητεύειν τ. ὀνόμ.* Mt. 7 22). Keines Beweises bedarf es nach meiner Untersuchung auch, dass Jak. 5 14 zu übersetzen ist: „und sie sollen über ihm beten, indem sie ihn unter Nennung oder Anrufung des Namens des Herrn [3]) mit Oel salben“ [4]). Das *ἀλείφειν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου* ist nur eine spezielle Art des *δυνάμεις ποιεῖν ἐν ὀνόματι* Jesu. Auch für den von einigen Exegeten angenommenen Fall der Verbindung von *ἐν τ. ὀν. κυρ.* mit *προσευξάσθωσαν* bleibt die Bedeutung die

1) Vgl. Jerem. 36 (29) 25.

2) Denn das scheint mir nach der bisherigen Untersuchung sicher, dass „im Auftrage“, „in der Autorität von“ erst eine übertragene Bedeutung unserer Wendung ist; die primäre, welche die sprachliche Bildung bedingt hat, ist die von uns in der Septuag. und im n. T. als Regel festgestellte.

3) Ob die Beziehung von *κυρίου* auf Jesus ganz sicher ist? Vgl. V. 10, andrerseits V. 7.

4) Gut Beyschlag (Meyers Komm.) in der ersten Hälfte des Satzes: „unter glaubenszuversichtlicher Nennung des Namens des Herrn (als der zu solchem Verfahren Macht gebe)“.

gleiche, vgl. Kol. 3 17. Eph. 5 20. Joh. 14 13. 14. 15 16. 16 24. 26. Die Übersetzung: „im Auftrage, kraft Autorität des Herrn“ bleibt ausgeschlossen.

Die beiden letzten noch zu erwähnenden Wendungen *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* I Petr. 4 14 und *δοξάζειν ἐν τῷ ὀν. τούτῳ* 4 16 scheinen mir abseits von dem bisher konstatierten Gebrauch der Formel zu liegen. Streng genommen gehört nach unserem Kanon (p. 13) die zweite überhaupt nicht in den Kreis der Betrachtung hinein, denn *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* bezieht sich natürlich auf das Appellativ *Χριστιανός* V. 16. Aber zu einem richtigen Verständnis von *ἐν ὀν. Χρ.* V. 14 ist V. 16 nicht zu entbehren. Sieht man in den Zusammenhang, so liegt auf der Hand, dass *ἐν ὀνόματι Χρ.* dem Sinne nach gleichbedeutend mit *ὡς Χριστιανός* und *ἐν τ. ὀνόματι τούτῳ* sein muss. In V. 14 könnte wie V. 16 *ὡς Χριστιανός* oder *ἐν ὀνόματι Χριστιανοῦ* stehen: das *ὄνομα Χριστοῦ* (beachte: *Χριστοῦ*, nicht etwa *Ἰησοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ*) kommt hier nicht als das zu bekennende, genannte nomen proprium in Frage, sondern als Wurzel der Bezeichnung „Christ“. Somit fällt von V. 16 das richtige Licht auf V. 14. Mit *ἐν ὀν. Χρ.* wird die Kategorie, in der — oder der Titel, unter dem die Christen geschmäht werden, bezeichnet[1]). Der Ausdruck hat seine Parallele in Mk. 9 41: *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* p. 63 f. und noch mehr in den p. 63, Anm. 3 zitierten Wendungen aus der Profangräcität. — Die gleiche Erklärung dürfte für Ignat. Eph. 3 1 gelten. —

Wir sind mit unserer Wanderung durch die neutest. (und nächstliegende christl.) Litteratur zu Ende. Wir fanden die Wendungen *ἐν* und *ἐπὶ* (*τῷ*) *ὀνόματί τινος* als nähere Bestimmung zum Verbum bzw. ganzen Satz in einem grossen Teil des neutest. Schrifttums. In den Synoptikern und in den Acta werden *ἐν* und *ἐπὶ τ. ὀν.* promiscue ohne beachtenswerten Unterschied gebraucht, in den übrigen Schriften ist nur *ἐν τ. ὀν.* vertreten. Was die Verwendung der Formeln anlangt, so

1) Nach Boehmer p. 66 geht die Wendung in I Petr. 4 14 „sinngemäss auf die Konstruktion mit לִמְעַן“ (scil. שֵׁם) zurück!

trafen wir sie in Verbindung mit Zeitwörtern verschiedenster Gattung: mit Verben des Sprechens, allgemeinen: *λαλεῖν, διδάσκειν, παραγγέλλειν, κηρυχθῆναι* (*παρρησιάζεσθαι*), und speziellen des Betens, *αἰτεῖν, εὐχαριστεῖν, κάμπτειν, εὐλογεῖσθαι*, aber auch mit Verben, die Handlungen und Zustände mannigfachster Art bezeichnen, wie *ἔρχεσθαι, ποιεῖν, πέμπειν, διδόναι, ἀλείφειν, παραδιδόναι* (*συνάγεσθαι*), *τηρεῖν, δικαιοῦσθαι, ὀνειδίζεσθαι, σώζεσθαι, παρεστηκέναι ὑγιῆ, ζωὴν ἔχειν.* In all diesen mannigfachen Verbindungen, mit Ausnahme von einer bzw. zweien Joh. 5_{43}. (10_{25}) [und I Petr. 4_{14}] haben unsere Formeln, wie unschwer festgestellt werden konnte, in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der semitischen Gräcität (Septuag. und Verwandt.) die gleiche Grundbedeutung, die nur wenig durch das jeweilige Verbum und den Zusammenhang nüanciert wird, nämlich: „bei, unter bzw. durch Verwendung, d. i. Nennung, Aus- bzw. Anrufung des Namens".

2. Zweiter Abschnitt.

Die Formeln *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος* bei *βαπτίζειν* (*-εσθαι*).

Und nun, was heisst *βαπτίζεσθαι ἐπὶ τῷ ὀν. Ἰησ. Χρ.* Act. 2_{38} und *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησ. Χρ.* 10_{48}? — Ein Zweifel darüber dürfte schlechterdings unmöglich sein. In der semitischen Gräcität, der die Idiome des n. T. aufs nächste verwandt sind, in den neutest. Schriften, vor allem in der Apostelgeschichte selber haben *ἐπὶ* und *ἐν τῷ ὀνόματί τινος* die eben angegebene unbezweifelbare Bedeutung: es ist dann selbstverständlich, dass sie die gleiche Bedeutung in der Verbindung mit *βαπτίζεσθαι* haben, also: „getauft werden, sich taufen lassen unter, bei Nennung des Namens Jesu Christi" [1]). Von dieser

1) Es mag hier unentschieden bleiben, ob zu übersetzen ist: „Jesu Christi" oder „Jesu als des Messias", vgl. p. 89, Anm. 3.

Erklärung[1]) abzugehen, würden wir nur dann ein Recht haben, wenn klare Gründe dazu zwängen. Derartige Gründe sind nicht vorhanden. — Die wesentliche Gleichheit von *ἐπὶ* und *ἐν τ. ὀν.* braucht, nach p. 11 und passim, nicht mehr bewiesen zu werden.

Bei der klaren Sachlage der Dinge kann ich mir eine Widerlegung der hergebrachten Erklärung ersparen. Nur dann würde dieselbe notwendig sein, wenn die gängige Erklärung die sprachlich zunächst gebotene und meine Auffassung eine Ausnahme wäre. Nach der bisherigen eingehenden Untersuchung liegen ja aber die Verhältnisse vielmehr umgekehrt so, dass das Recht der hergebrachten Auffassung gegenüber meiner vom Sprachgebrauch gebotenen Erklärung erst bewiesen werden müsste.

Nur auf eins sei hingewiesen. Die fast allgemeine[2]) Erklärung von *ἐπὶ τῷ ὀν.* Act. 2_{38} ist: auf Grund des Namens Jesu als des Messias[3]), d. h. auf Grund des Glaubens an und (so meist) auch des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus: der Glaube an (resp.: und das Bekenntnis zu) Jesus Christus werde als die Grundlage bezeichnet, auf der die Taufe ruhe und vollzogen werde. Als Stütze dafür wird angegeben oder doch vorausgesetzt, dass der Taufe ein Bekenntnis zu Jesus vorausgegangen sei. Die Berufung auf Act. 8_{37} ist nun freilich

---

1) Der Sache nach richtig J. Weiss, Die Nachfolge Christi, p. 74.

2) So, mit sehr geringen Abweichungen von einander, Winer, Wittichen, Meyer, Wilke-Grimm, Holtzmann, B. Weiss, Hofmann, Scholten, Lechler, Bossert, Sengelmann, Althaus.

3) Diese Übersetzung ist in der Regel mit dieser Erklärung verbunden und dient dazu, sie etwas wahrscheinlicher zu machen; cf. z. B. B. Weiss. Indes ist mir doch sehr fraglich, ob sie berechtigt ist. Zwar ist nicht zu bezweifeln, dass in der Apostelgeschichte das Bewusstsein von dem eigentlichen Sinn von *Χριστὸς* noch nicht völlig verschwunden ist, cf. u. a. 2_{36}. Aber in der Verbindung *Ἰησοῦς Χριστὸς* scheint mir *Χρ.* schon ganz zum nomen proprium geworden zu sein. Vgl. z. B. 3_6, wo der Zusatz *τοῦ Ναζωραίου* darauf hinweist, ferner die Verbindung von *κύριος* mit *Ἰησοῦς Χρ.*, z. B. 11_{17}. Die Stelle von *Χριστὸς* als Titel hat in der Apostelgeschichte, wie es scheint, der paulinische Titel *κύριος* eingenommen, während *Χριστὸς* in Verbindung mit *Ἰησοῦς* Eigenname geworden ist. — Damit wird die gewöhnliche Erklärung noch unwahrscheinlicher.

gegenstandslos, denn der Vers ist unecht, aber abgesehen davon ist es natürlich, dass man niemanden getauft hat, der nicht an Jesus als den Messias glaubte und sich zu ihm bekannte, es mag auch sein, dass schon damals der Taufe ein förmliches Bekenntnis voraufging. Aber damit ist ja doch noch nicht im geringsten bewiesen, dass das in der Wendung ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησ. Χρ. zum Ausdruck käme [1]).

Mit dieser sprachlich richtigen Erklärung von βαπτίζεσθαι ἐπὶ und ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χρ. ist nun auch die historische Erkenntnis gegeben, dass, wenigstens zur Zeit der Apostelgeschichte und in den Kreisen, aus denen sie, bzw. ihre Quellen, stammt, bei dem Taufakt der Name Jesu Christi irgendwie gebraucht, gesprochen worden ist. Das ist im Grunde eine neue Erkenntnis, obwohl sie alt zu sein scheint. Man hat schon immer und fast allgemein angenommen, es sei zur Zeit des neuen Testaments eine einfache oder trinitarische Taufformel gebraucht worden: in Wahrheit ohne jede Berechtigung bei der gewöhnlichen Erklärung von βαπτίζ. ἐπὶ und ἐν τ. ὀν. (und εἰς τ. ὄν.). Denn wenn ἐπὶ τῷ ὀνόμ. Ἰησ. heisst „auf Grund des Namens Jesu Christi“ und ἐν τῷ ὀν. Ἰησ. Χρ. „in Kraft des Namens J. Chr.“ oder „im Auftrage J. Chr.“, so giebt es (die noch ausstehende richtige Erklärung von β. εἰς τὸ ὄν. vorbehalten) im n. T. selbst keinen, wenigstens keinen stichhaltigen Beweis für diese Anschauung [2]). Man hat einfach auf Grund des frühen kirchlichen Gebrauches und der Verwechslung des Taufbefehls Mt. 28_{19} mit einer Taufformel auf den Gebrauch des Namens Jesu oder der trinitarischen Formel ge-

1) Ἐν τῷ ὀνόμ. Act. 10_{48} wird entweder ähnlich wie ἐπὶ τ. ὀν. erklärt oder „im Auftrage“, „in Kraft des Namens“ (z. B. Althaus), „zur Vollziehung des Willens Jesu“ (Hofmann, Schriftbeweis II, 2 p. 162 f.). — Was heisst es: der Name J. Chr. sei die Sphäre, in welcher das Getauftwerden vollzogen wird (Meyer-Wendt 6/7 A.)? — Die richtige Erklärung von ἐν τῷ ὀν. 10_{48} fand ich nur bei Bretschneider, Lex. man., adhibito domini nomine, und Wahl, Clavis „unter ausdrücklicher Erwähnung des Namens Jesu“, d. h. auch nur bei ἐν τῷ ὀνόμ., nicht bei ἐπὶ τῷ ὀν. Ausserdem in der Sache richtig Brandt, der ja aber ἐν τ. ὀν. Act. 10_{48}, wie ἐπὶ τῷ ὀνόμ. 2_{38}, streicht; cf. p. 10 f.

2) Man dürfte bei der gewöhnlichen Erklärung von ἐπὶ τ. ὀν. höchstens auf ein Bekenntnis seitens des Täuflings schliessen, cf. Act. 22_{16}.

schlossen, und diese Anschauung ist auch geblieben, als man Mt. 28$_{19}$ längst als Taufbefehl (nicht: -formel) erkannt hatte [1]. — Ist dagegen ἐπὶ τ. ὀν. resp. ἐν τ. ὀν. richtig zu übersetzen: „unter Nennung des Namens J. Chr.", so ist damit ein vollgiltiger Beweis für die — irgendwie beschaffene — Verwendung des Namens Jesu bei dem Taufvorgange gegeben.

Noch 2 Fragen sind in diesem Zusammenhange kurz zu beantworten: 1) Lassen sich historische Beweise für die Richtigkeit der gegebenen sprachlichen Erklärung von βαπτίζ. ἐπὶ und ἐν τ. ὀν. beibringen?, und 2) ist das logische Subjekt von ἐπὶ τ. ὀν. und ἐν τ. ὀν. Act. 2$_{38}$ und 10$_{48}$ das gleiche wie das des Satzes, d. h. wurde der Name Jesu vom Taufenden oder vom Täufling genannt?

Zur Beantwortung der ersten Frage ist in den neutest. Schriften kein oder doch nur sehr wenig Material vorhanden. Aber wir kommen durch eine rückwärts schreitende historische Betrachtung zum Ziel. Dass gegen Ende des 2. Jahrh. eine Taufformel, und zwar in der Grosskirche eine trinitarische, gebraucht wurde, ist bekannt [2]. In die Mitte des 2. Jahrhunderts führt uns Justins Apologie. Die Verwendung des Namens, auch hier des dreifachen Namens, zu Justins Zeit würde schon durch die Präposition ἐπὶ c. Genit., die Apol. I, c. 61 (94 A) gebraucht wird, sicher gestellt sein: ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται [3]), (vgl. auch den Schluss des Kapitels). Aber ganz ausdrücklich bemerkt Justin im folgenden auch noch: ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι . . . . . . τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ

---

1) Nur Scholten, Die Taufformel p. 30, bestreitet konsequent, und von den vorliegenden Bedingungen aus mit Recht, den Gebrauch des Namens resp. einer Formel in ältester Zeit. Ähnlich W. Brandt a. a. O.

2) Vgl. beispielshalber Tertull. adv. Praxean 26 . . . . sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur.

3) Seine Streichung dieser Worte (Die klement. Recognit. und Homil. p. 242, Anm. 2) hat Hilgenfeld später zurückgenommen, Die Evang. Justins p. 250, Anm. 2.

τὸ λουτρὸν . . . . . . καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου. . . . . Auch der Pastor Hermae setzt eine Verwendung des *ὄνομα*, und zwar er, wie es scheint, nur des Namens Jesu [1]), beim Taufakt voraus. Die immer wiederkehrenden ungemein plastischen Ausdrücke *λαμβάνειν τὸ ὄνομα* (des Sohnes Gottes, Jesu) Sim. IX 12 4. 8. 13 2. 7., *φορεῖν τὸ ὄν.* Sim. IX 13 2. 3. 14 5. 6. 15 2. 16 3, ferner *οἱ ἐπικαλούμενοι τῷ ὀνόματι* [2]) Jesu Sim. IX 14 3, *οἱ κεκλημένοι τῷ ὀνόματι κυρίου* VIII 1 1, *τὸ ὄνομα τ. κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ᾽ αὐτούς* VIII 6 4 (vgl. auch *βαστάζειν τὸ ὄν.* Sim. XI 28 5 VIII 10 3), meist gebraucht im Zusammenhang mit der Taufe, beweisen deutlich, dass der Name Jesu bei dem Taufakt gebraucht wurde [3]). Mit dem „Hirten“ aber sind wir in nahe zeitliche Berührung [4]) mit der Apostelgeschichte gekommen. Somit wird, noch abgesehen von dem sprachlichen Beweise, die Richtigkeit unserer Erklärung auch durch den thatsächlichen Brauch bestätigt. Das Resultat ist um so sicherer, als noch eine — die einzige — neutest. Stelle hinzukommt, nämlich Jak. 2 7, die von den Hermas-Stellen aus ein klares Licht erhält. Denn es erscheint von da aus — aber auch so — zweifellos, dass mit dem *καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς* nur der bei der Taufe über den Christen genannte Name Jesu gemeint sein kann [5]).

Damit ist auch die 2. Frage bereits beantwortet. Das Nennen bzw. Anrufen des Namens Jesu Christi, das in *ἐπὶ τ. ὀν.* und *ἐν τῷ ὀν. Ἰησ. Χρ.* bezeichnet ist, geschah nicht von

---

1) Vgl. Vis. III, 7 3.

2) Die Lesart *τὸ ὄνομα* ist höchst unwahrscheinlich, cf. Sim. IX 14 6, VIII 6 4; lateinische Übersetzung!

3) Sollten, im Hinblick auf Herm., auch die Wendungen *φέρειν τὸ ὄνομα* Jesu, Polycarp. ad Phil. 6 3, und *περιφέρειν τὸ ὄν.* (absol.), Ignat. Eph. 7 1, in derselben Linie liegen?

4) Cf. die zeitliche Ansetzung der Abfassung des „Hirten“ bei Krüger. Das vor allem in betracht kommende Stück, Simil. IX, gehört freilich zu den am spätesten entstandenen Teilen; vgl. Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur.

5) Die z. B. auch von Weizsäcker vertretene Übersetzung: „nach dem ihr genannt seid“ ist zum mindesten irreführend, vgl. Herm. Sim. VIII 6 4 u. s.

seiten des Täuflings, sondern von anderer Seite, vermutlich von seiten des Taufenden. Bei Justin an der oben angegebenen Stelle ist es ausdrücklich gesagt, für den „Hirten" beweisen es die charakteristischen Wendungen *λαμβάνειν τὸ ὄν.*, *καλεῖσθαι ἐπικαλεῖσθαι τῷ ὀνόματι*, *ὄνομα ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτοὺς* und für den Jakobusbrief der Ausdruck *τὸ καλ. ὄν. τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς*. Damit ist das Gleiche zweifellos für die Apostelgeschichte gegeben [1]): der Ausdruck *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* resp. *ἐν τ. ὀν.* besagt an den beiden Stellen, dass der Name Jesu Christi von seiten des Taufenden [2]) — irgendwie — genannt wurde [3]).

1) Demnach ist das in *ἐπὶ* und *ἐν τῷ ὀνόματι* Act. 2 38 und 10 48 vorausgesetzte Subjekt ein anderes als das von *βαπτισθήτω* und *βαπτισθῆναι*. Die Möglichkeit dieses Gebrauchs unserer Wendungen ist verschiedentlich bewiesen, cf. z. B. Ps. 54 3; im n. T. vgl. u. a. Lk. 10 17. Act. 4 12. Joh. 16 23.

2) Wahls, Wilkes (und Meyers) Erklärung von *ἐν τ. ὀνόματι* Act. 10 48 „unter dem Bekenntnis" ist somit nicht zu halten.

3) Dies Resultat kann auch dadurch nicht in Frage gestellt werden, dass Act. 22 16 (*ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) ein *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* Jesu auch vom Täufling vorausgesetzt wird.

Curriculum.

Am 3. August 1869 in Döteberg (Provinz Hannover) geboren, besuchte ich 1881 bis 1888 das Kaiser-Wilhelm-Gymnasium in Hannover. In Greifswald studierte ich 4 Semester klassische Philologie und Theologie, Theologie 1 Semester in Marburg, 1 Semester in Leipzig, 2 Semester in Göttingen. Nach der 1. theolog. Prüfüng Ostern 1892 war ich noch 2 Semester in der philosophischen Fakultät in Göttingen inskribiert. Im Sommerhalbjahr 1893 war ich Lehrer an der Stadtschule in Wunstorf, von Michaelis 1893 bis 1895 Mitglied des Hospizes (Predigerseminars) im Kloster Loccum. Das 2. theol. Examen absolvierte ich Anfang 1896. Michaelis 1897 bis Ostern 1900 verwaltete ich das Inspektorat am Theol. Stift in Göttingen. Seit 1897 gebe ich mit Prof. Bousset die „Theologische Rundschau" heraus.

W. Heitmüller.